

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Lógica



TESIS DOCTORAL

**Fundamentos de la crítica de la razón lógica : ensayo
fenomenológico**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Miguel García-Baró López

Madrid, 2015

TP
1983
113

Miguel García-Baró López



X- 02- 20124-40

FUNDAMENTOS DE LA CRITICA DE LA RAZON LOGICA.
ENSAYO FENOMENOLOGICO

Departamento de Lógica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1983



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 113/83

© Miguel García-Baró López
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1983
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-13742-1983

Miguel García-Baró López

FUNDAMENTOS DE LA CRITICA DE LA RAZON LOGICA

ENSAYO FENOMENOLOGICO

Director: don Antonio Millán Puelles,
Catedrático de Metafísica (Ontología y Teodicea)

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía y Ciencias de
la Educación, Sección de Filosofía

Enero de 1983

Von den Wesenheiten gelten Gesetze...

In ihnen haben wir kein zufälliges So-Sein, sondern ein notwendiges So-Sein-Müssen und dem Wesen nach Nicht-Anders-Sein-Können. Dass es diese Gesetze gibt, gehört zum Wichtigsten in der Philosophie
– und wenn wir es bis zum Ende durchdenken
– zum Wichtigsten in der Welt überhaupt.

Adolf Reinach

III

INDICE

	Págs.
INTRODUCCION	
1. El origen de la existencia científica	2
2. La determinación primera de la idea de una ciencia	7
3. Condiciones de la posibilidad del efecto que ejerce en el desarrollo de una ciencia la determinación de su idea	10
4. Problemas relativos a la idea de la filosofía primera.....	11
5. Sentido y método de la presente investigación	13
Notas	20

PARTE PRIMERA: EL ARTE LOGICA

Capítulo primero: Necesidad de la lógica

1. Raíz de la interpretación de la lógica en las "Investigaciones Lógicas"	23
2. Orden sistemático de los Prolegómenos a la Lógica Pura. Primer supuesto de este modo de proceder .	26
3. Idea primaria de la ciencia	28
a) El conocimiento	28
b) El conocimiento científico	44
4. Revisión de nuestros primeros supuestos	51
Notas	59

Capítulo segundo: Posibilidad de la lógica

1. La fundamentación	64
----------------------------	----

IV

2. Características de la fundamentación que hacen posibles la ciencia y la doctrina de la ciencia ..	71
a) Sobre las formas de las fundamentaciones	71
b) Primera ojeada a lo específicamente lógico. La proposición	74
c) Condición para la posibilidad de las metodologías particulares de las ciencias	82
d) Posibilidad de la ciencia y de la doctrina de la ciencia	84
Notas	87
<u>Capítulo tercero: Sobre la esencia de las ciencias normativas y prácticas</u>	
1. Análisis de las proposiciones normativas	91
2. Estructura de las ciencias normativas y de las artes	98
Notas	108
<u>Apéndice: Principio fundamental del método</u>	111
Notas	115

PARTE SEGUNDA: LA CIENCIA LOGICA

Capítulo primero: Naturaleza de las leyes lógicas

1. Leyes exactas y leyes vagas	117
2. Naturaleza de las leyes empíricas	120
3. Imposibilidad de considerar las leyes lógicas como leyes empíricas	126
a) El probabilismo	127

V

b) El empirismo	128
c) Fundamento de la verdad y fundamento del juicio .	130
d) No hay hecho sin esencia	133
4. Corolarios	139
Notas	146

Capítulo segundo: La lógica pura

1. Ciencias ontológicas y ciencias nomológicas	149
2. Condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia nomológica	
a) Condiciones ideales noéticas	152
b) Condiciones ideales lógicas	156
3. Plan de la lógica pura. Examen provisional	160
4. Sobre el logicismo extremo de las "Investigaciones Lógicas"	171
Notas	177

PARTE TERCERA: LA FILOSOFIA DE LA LOGICA

Capítulo primero: Las expresiones

1. Introducción. Reconsideración de la esencia del psicologismo	182
2. Esquema general de la fenomenología de lo lógico ..	193
3. Fenomenología de los actos expresivos	195
Notas	215

Capítulo segundo: Sensibilidad y entendimiento

1. Acto y afección	220
2. Confusión, distinción, claridad	225

VI

3. Los grados de objetivación en la sensibilidad	232
4. Pasividad, receptividad y actividad	233
Notas	242

Capítulo tercero: El juicio

1. Dos principios de la genealogía de la lógica	246
2. Análisis intencional del juicio. Las formas	250
3. El núcleo y sus aporías	264
Notas	272

Capítulo cuarto: La significación

1. La doctrina pura de las formas y las esferas de lo analítico y de lo sintético <u>a priori</u>	276
2. Sentido y sinsentido	285
3. Analítica apofántica pura y analítica ontológica pura	
a) Contrasentido formal	291
b) Dos órdenes de objetos categoriales	298
c) El problema de la abstracción	320
d) Corolario	323
Notas	331

Capítulo quinto: La esencia material

Consideración breve sobre el principio de la individuación	351
Notas	354

Capítulo sexto: El fundamento de la ontología formal ...

1. Simplicidad y complejidad	356
------------------------------------	-----

VII

2. Independencia y no-independencia	360
3. Descripciones de objetos fácticos concretos y abstractos	364
4. La estructura esencial de una parte individual abstracta	375
5. Región y categoría	377
6. Los problemas acerca de la naturaleza de los ob- jetos independientes y de los objetos simples	387
Notas	393
<u>Capítulo séptimo: Consideración ontológica final sobre</u> <u>la idealidad de los objetos ideales</u>	397
Notas	407
<u>Anejo</u>	409
Notas	413
BIBLIOGRAFIA	414

I N T R O D U C C I O N

1. El origen de la existencia científica

El argumento que, tomando como premisa la pluralidad de los pareceres de los que se llaman sabios, infiere la inanidad de la ciencia que dicen ellos cultivar posee, sin duda, buena consecuencia, con tal que se estipule la condición, un poco sorprendente, de que la discordia de las opiniones sea tomada absolutamente en serio.

En efecto, no tiene ninguna fuerza la objeción que se basa en el hecho de que quien arguye ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν, justo en cuanto sujeto de su inferencia, se determina a sí mismo como incapaz de juzgar desde dentro qué ocurre propiamente en la disputa que se desarrolla ante sus ojos. Este espectador del desacuerdo no se aviene a unir su voz al coro de los sabios y a sancionar como justa la opinión de alguno de ellos o la nueva que él mismo adopta en su condición de experto. Pero, entonces, ¿quién garantiza que no haya de tener la razón uno cualquiera de los que discuten, si el juez de todos ellos no parece merecer la posición que se arroga? ¿No sería mucho más propio trabajar por comprender lo que todos dicen, y sumarse después al partido razonable o fundar el que lo sea, en vez de extraer la formidable conclusión de que todos están errados? Por otra parte, la historia de cada una de las ciencias, y aun el estado actual quizá también de todas ellas, enseña que la situación normal de un saber es la discordia de sus cultivadores; y que sólo con el tiempo la opinión acertada de alguno se impone en el pensamiento de quienes antes no la admitían.

Todo ello está bien, pero deja intacto el núcleo del argumento, al que señala la extraordinaria condición que introducíamos -por más que la tal condición convierta en prácticamente inaplicable, a la vez que legítimo, este procedimiento de evaluar el estado de un saber-. En realidad, la deducción es simplemente ésta: "La verdad reposa en la adecuación con el objeto, con respecto al cual tienen que coincidir por tanto los juicios de todo entendimiento (consentientia uni tertio, consentiunt inter se)"¹; y, sin embargo, las opiniones son irreductiblemente varias -siendo así que sus mantenedores las han contrastado con máximo rigor-; luego es que ninguna de ellas es la verdad. Es evidente que ninguno de los juicios discordes puede ser verdadero, precisamente porque, supuestas la veracidad y la exactitud absolutas de los investigadores², ninguna de las opiniones puede poseer la fuerza inapelable de la evidencia, que es el criterio definitivo de la verdad; fuerza ante la cual la conciencia no es libre o, más bien, no toma actitud ninguna³, como no sea la de dejarse medir por algo superior en este respecto a ella misma.

Curiosamente, como vemos, es la omisión de una condición que resulta obvia para todas las fundamentaciones (el tomar en sus sentidos estrictos, absolutamente en serio, los términos de las premisas) lo que permite la descalificación de un argumento legítimo -que, desde luego, mantiene sus derechos más allá del uso sofístico que el escepticismo hace de él y más allá de su presunto empleo superficial, como el que quizá encontramos en los célebres pasajes kantianos o en la introducción a las refutaciones de los Prolegómenos de Husserl, que sigue en el tenor de la le-

tra los ecos de Kant-.⁴

Ahora bien, si la discordia absoluta de los pareceres arguye inexistencia de un saber pretendidamente existente, entonces la concordia perfecta prueba la autenticidad de una ciencia (y hemos aludido ya a parte de los fundamentos de esta tesis). Hablamos, naturalmente, otra vez de la concordia ideal, de la concordia tomada absolutamente en serio.

Lo interesante es el cambio radical que supone este argumento en el espectador del concurso de las opiniones. Quien se permite emplear esta prueba nueva no solamente no se excluye por principio a sí mismo del número de los entendidos, sino que se presenta, necesariamente, como el único autorizado a fallar la cuestión, pues sólo puede cumplir su cometido estimando la valía de lo que todos dicen, esto es: contrastándola con lo que él mismo afirma; ya que él puede ser el primero que rompa el acuerdo. La supuesta unidad de todos los juicios anteriores queda en suspenso hasta el momento en que engloba en sí el dictamen del experto recién llegado, o hasta que se deshace en la nada que ya antes en realidad era.

En el caso de este espectador activo y decisivo contemplamos por dentro lo que antes sólo desde fuera se veía en las conciencias de los sabios declarados falsos: que no se tiene derecho a admitir entre los juicios científicos más que los que uno juzga con certeza⁵. Comportarse de otro modo es contravenir una eterna ley de la ciencia. El hombre empeñado en obtener verdades científicas tiene que comprobar personalmente que todas las proposiciones que quieren presentársele como perteneciendo a una u otra

ciencia establecida cumplen en realidad las condiciones para ser lo que parecen.

Descubrimos así con toda claridad que el comienzo de una vida científica en sentido propio requiere algunas cosas -y da otras muchas por implícitamente sabidas-. Ante todo, que supone un cierto conocimiento -cuya calidad no puede al pronto ser predisada- de las condiciones que deben satisfacer cualesquiera objetos para que sea lícito llamarlos científicos, más la decidida voluntad de someter el juicio personal a estas condiciones y al resto de los datos de la realidad.

Tomemos, por ejemplo, el origen de la ciencia lógica (vis-
ta, desde luego, por su lado subjetivo, como modo de comportamien__to de una posible existencia científica). No podré dejar valer como perteneciente a las verdades de la lógica juicio alguno que no compruebe yo mismo que es, efectivamente, una verdad lógica. Ahora bien, es evidente que sólo me será posible cumplir este precepto si conozco de algún modo qué diferencia a la verdad de cuanto no es ella; qué distingue a las verdades que forman parte de las ciencias, de las verdades extracientíficas; y qué es lo que separa a las verdades lógicas de las de otras ciencias.

No importa, pues, en el fondo que yo parta -como hizo Husserl- del hecho registrado de la inexistencia de la lógica, o que par-
ta de la ignorancia de si en este mundo existe o no una cosa seme-
jante. Sea ello como quiera, si deseo cultivar la lógica, debo
imprescindiblemente enfrentar cuestiones de principio de la índole de las que han empezado a suscitarse.

No es el ignorante absoluto quien desea saber, ni, por cier-

to, desea saber el sabio; sino sólo quien conoce su carencia de la sabiduría⁶. Las carencias que se vuelven conscientes son estados intencionales. Quien experimenta esta situación originaria de la vida científica no sabe tan sólo cuál es exactamente su posición espiritual, sino también, aunque de un modo indeterminado, de qué carece. Es precisamente esto lo que la reflexión precedente muestra a propósito de la lógica.

Volvamos a este nuestro ejemplo. A los dos requisitos más importantes de lo que hemos llamado "el origen de la ciencia lógica" podemos darles, respectivamente, los nombres de: idea de la ciencia -que engloba la idea de la verdad y la de la ciencia, en la acepción más estrecha de este término, que hemos usado en la enumeración de arriba- e idea de la lógica.

No podemos aspirar a la construcción de ningunaⁿ ciencia si no nos está dado objeto alguno posible; pero para que puedan dárse nos objetos cuya ciencia queramos procurar, para que descubramos como tal un conjunto de objetos estudiables -o un objeto estudiable-, es necesario que poseamos, aunque sólo sea implícitamente, el concepto bajo cuya extensión caen o aquel conjunto o este objeto aislado. La búsqueda de la determinación perfecta de lo lógico supone saber ya algo acerca de lo que es lo lógico mismo; una oscura comprensión previa⁷ -previa a la ciencia de la lógica-, una instalación, ya, a ciegas casi, en el propio suelo de lo lógico.

Con la misma propiedad se describe este hecho cuando se habla de una comprensión ontológica previa de lo lógico -esto es, del ser de los entes lógicos-, que cuando, como hacíamos, se habla de una "idea de la lógica"⁸. En este segundo caso acentuamos

el carácter de meta -no tanto de base en el punto de partida- que una región de objetos conocibles presenta a la mirada del absoluto principiante.

2. La determinación primera de la idea de una ciencia

La idea (el bosquejo previo imprescindible del género de los objetos que componan una región⁹) es lo que se expresa en la definición de una ciencia. La definición precisa las metas perseguidas, sin las cuales la ciencia no puede comenzar su actividad. La segura determinación del blanco a que se intenta tirar es asunto de capital importancia para el éxito del ensayo. Pero, ¿qué criterio emplear para poner los objetivos precisamente donde deben ser puestos?

Lo primero que se evidencia es que no es posible fijar en el inicio adecuadamente la idea de una ciencia, pues ello equivaldría a conocer de modo adecuado (o sea, exhaustivamente, "por todos lados", sin que quede nada recóndito en el objeto), antes de empezar, justo aquello que nos proponemos conocer valiéndonos de la ciencia. Ya que una definición adecuada es una determinación conceptual (y aun expresiva) perfecta del terreno de la ciencia, y tal determinación requiere un conocimiento adecuado (y apurado hasta la máxima claridad conceptual) de todos y cada uno de los objetos que se encuentran en ese terreno, más el de los límites de éste, más el de su posición como un todo en medio de los demás territorios científicos; lo cual, a su vez, exige un previo conocimiento adecuado del conjunto de las esferas científicas, más el de cada uno de los objetos de éstas, más el del límite pensa-

ble de ese gran universo.

Sin duda que no podemos comenzar con semejante definición de una ciencia, ni aun, probablemente, nos cabe otra cosa que aspirar a ella tal como se aspira a un puro ideal absolutamente inalcanzable, puesto que de cualquier teorema o grupo de teoremas de cualquier ciencia parece que ha de ser posible derivar el conocimiento de otros teoremas, in infinitum. Sólo teorías parciales, secuencias finitas de verdades consienten algo próximo a la definición adecuada de la subregión de situaciones objetivas¹⁰ que ellas plasman significativamente, si bien se trata también en tales casos sólo de una imperfecta adecuación, que se halla afectada por la inadecuación irremediable en que está captado todavía el dominio superior de objetos.

Aunque la idea de adecuación que aquí apliquemos no sea esta anterior estrictísima, sino, simplemente, la que corresponde a la aprehensión "por todos lados" de la esencia regional de una región de objetos nunca aún recorrida exhaustivamente, es evidente también que una definición de una ciencia cualquiera, para pasar por adecuada en este sentido segundo, sólo puede haber sido acuñada en un estado avanzado de la ciencia que ella define.

Estas dificultades, sin embargo, no han de poder remover aquel supuesto del origen de la existencia científica que llamamos la idea de la ciencia en cuestión. Sólo nos hacen descubrir que la aclaración de las metas de una ciencia, indispensable para la firmeza de los propios primeros pasos de ésta, no es susceptible de ser adecuada, aunque tiene que estar sujeta a algún otro criterio de su rectitud,

Una indicación para resolver el problema la brinda la consideración del diverso modo en que influyen las posibles desviaciones de la definición en la buena marcha futura de la ciencia¹¹. Desde luego que es mucho menos grave comenzar a construir la zoología, por ejemplo, definida como ciencia de los mamíferos, que poner manos a la obra pensando que debe ser, a un tiempo, la ciencia de los seres dotados de sensibilidad más la de los números. Es mucho menos perturbador concebir una parte subjetiva de un todo genérico como el todo mismo, que un todo genérico como una especie de un género que no es el suyo (o un género supremo como una mera especie). Lo común a estos dos tipos de errores de más bulto es la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (entendida, en el segundo caso, como simple tergiversación del sentido de una categoría).

Si tenemos estas dos cosas en cuenta, podemos concretar bastante más qué aclaración previa debemos esperar en la cuestión del punto de partida de una ciencia: se trata de la captación -acompañada de una explicitación suficiente- de la esencia genérica de los objetos que deben ser investigados; o, por lo menos, de la captación de una auténtica esencia genérica de ellos, aunque no se trate del género supremo, aunque sea, por tanto, una mera especie. Naturalmente, cuanto más específica sea la esencia aprehendida en el comienzo, tanto más lejos estará la definición provisional de la ciencia de ser clara, y, correspondientemente, tanto menor será el grado de verdadera explicación que admita, porque toda una parte de sí misma (toda su parte genérica o material) permanecerá en la oscuridad -o, más bien, habrá quedado sólo implícitamente conocida-.

3. Condiciones de la posibilidad del efecto que ejerce en el desarrollo de una ciencia la determinación de su idea

Una de las condiciones que hacen posible que ocurra lo que afirma la tesis que acabamos de defender, y según la cual, con palabras de Husserl, "el grado de adecuación de las definiciones, o de las concepciones que de la esfera [de la ciencia] expresan éstas, ejerce... su efecto retroactivo sobre el curso de la ciencia misma"¹², es, evidentemente, que lo decisivo en la delimitación de las ciencias sea la región de objetos que estudian. En los párrafos anteriores, y especialmente en el último, se encuentran los elementos que fundamentan esta proposición. Habría, pues, tantas ciencias posibles, cuantas sean las regiones posibles de objetos.

Si pensamos el conjunto total de los objetos (el "reino de la verdad") objetivamente articulado en regiones que se presentan como unidades cerradas, entonces podemos llamar a las regiones, "esferas de la verdad", entendiendo por tales, no esferas de verdades, sino esferas de objetos y situaciones objetivas subsistentes en sí, capaces de ser conocidas (luego de hacer verdaderos ciertos juicios posibles acerca de ellas que sean juzgados en unas conciencias posibles); y hemos de pensar divididas las ciencias, esencialmente, según las regiones de objetos.

Otra condición objetiva de la posibilidad de la tesis es la subordinación de los objetos científicamente conocibles a regiones; su inclusión en regiones, que supone su subsunción bajo una multiplicidad de objetos universales. Pues ya el género captado que abre la región de objetos ante la mirada del investigador no puede identificarse con individuo alguno de su extensión;

no es privativo de ninguno, sino auténtico universal genérico. Y según parece de esta misma consideración, esos múltiples objetos universales bajo los que están los individuos se ordenan en árboles de Porfirio. Ello es tanto como sostener que los objetos en general se dividen en individuales y universales (siendo éstos -o, al menos, algunos de éstos- especies de aquéllos); y que las ciencias todas han de contener una parte dedicada a los objetos universales de su región y otra vertida a los objetos individuales de ella, y que esta segunda depende en su edificación de la otra primera.

A su vez, todo ello señala ya a un dominio diferente de condiciones de posibilidad de la ciencia: a la estructura necesaria de la subjetividad capaz de comportarse científicamente. Por ejemplo, deberemos decir que sólo una conciencia que pueda conocer objetos universales en cuanto tales y objetos individuales en cuanto tales será una posible conciencia científica.

Este cúmulo de tesis fundamentales, que únicamente es el resultado de la exploración de una zona del punto de partida de la filosofía, necesita una aclaración radical.

4. Problemas relativos a la idea de la filosofía primera

La comprensión preliminar de una esencia regional o categorial, en que se funda la que hemos denominado idea de una ciencia -ésta no es sino la captación conceptual de aquélla- es, justamente, siempre comprensión de una categoría (entre las restantes de un género supremo concreto) o de una región (entre las restantes regiones). No puede ser comprensión de una más que en cuanto des

tacada esta una entre las otras, entre las que ella no es. Las cuales, por consiguiente, han de estar también comprendidas, cuando menos, de este modo preliminar que hemos descrito o de otro análogo; han de estar abiertas como horizonte de aquella otra que ninguna de ellas es. Y, correlativamente, la comprensión previa que destacamos no es posible sino dibujada, siquiera, entre las comprensiones previas de todas las demás categorías o de todas las demás regiones. En último extremo, como el conjunto de las categorías compone una región entre las regiones, nos vemos siempre llevados al horizonte integrado por todas las regiones (aunque en él algunas no aparezcan más que, en realidad, como huecos vacíos, como sitios de los que sólo se sabe la demarcación o, aún menos, dónde no están; y, por lo tanto, necesitemos de otra idea más indeterminada de "comprensión preliminar", que abarque este mero poder comprender qué no es algo).

Con otras palabras: no es posible el conocimiento de que una región es una región del reino total de la verdad más que si en cierto modo está abierto cognoscitivamente el reino mismo de la verdad, el horizonte general del ser. Pero este gran esbozo del "reino de la verdad", impreciso en principio, capaz de aclaración conceptual progresiva, ¿cómo es posible? El corresponde a un saber que, con toda propiedad, merece el nombre de sabiduría -o filosofía- primera. En su caso es evidente que se trata de la comprensión previa de la estructura en que se recortan todas las regiones posibles; podríamos decir, con término clásico, que se trata de la comprensión previa del ser mismo en cuanto tal.

Aquí las cosas han de ser al revés que en el resto de cien-

cias: el peligro para el futuro, en el caso de la "definición" de la filosofía primera, es el de la estrechez de su comprensión preliminar de la "región" de objetos que le ha tocado en suerte. La filosofía primera puede errarlo todo, por haber errado su idea, su definición, si delimita un campo en el reino de la verdad, en vez de quedársele para sí a él entero por su esencia "superregional". Las ciencias regionales corren el peligro más grave, por el contrario, si creen que pueden abarcar más de una categoría de una región o más de una región.

Pero esto hace patente, ya de antemano, que esa esencia superregional no es, precisamente, región ninguna. Las regiones, como estudiaremos detalladamente, son géneros supremos "concretos". Transcendemos todas las regiones, todos los géneros, cuando nos planteamos el problema absolutamente primero y absolutamente insoslayable de la filosofía primera, de la ontología "general". La metafísica u ontología "general" viviría de una permanente *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, si no pudiéramos pensar las esencias más universales de otro modo que como *γένος*. Y, como es manifiesto que el método de la ciencia se rige por la naturaleza "regional" o "transcendental" de los objetos¹³, el método de la ontología general quizá difiriera esencialmente de los de las disciplinas regionales. Sería describible como una "lógica analógica" o "transcendental", en un nuevo sentido.

5. Sentido y método de la presente investigación

Hemos supuesto en nuestro ejemplo reiterado de los párrafos precedentes el núcleo de una interpretación radical de la 16-

gica, que debe, sin duda, salir a lo descubierto.

Efectivamente, no hemos considerado la posibilidad de que la lógica coincidiera con la filosofía primera, ni tampoco hemos tenido en cuenta que pudiera ser únicamente una "disciplina categorial", integrada en otra "disciplina regional" u ontología regional más amplia; ni, menos, hemos puesto a la lógica como ejemplo de ciencia empírica. Nos hemos referido, en cambio, a ella, justo como una ontología (o ciencia) de una región propia, que tendría que ser la subordinada a la esencia regional (o región, en su acepción estricta): "objeto lógico". Tampoco, desde luego, hemos mencionado los problemas a que dar lugar este tratamiento de la esencia "objeto lógico", que, según veremos, condujeron a Edmund Husserl a introducir una diferencia específica, pensada para este caso, que divide, según el fundador de la fenomenología, a la región lógica, en cuanto región, del resto de las regiones posibles.

La tarea que nos hemos propuesto es la investigación de este complejo asunto. Aspiramos, por lo tanto, en último extremo, a aclarar completamente la naturaleza del ente lógico y a determinar luego la naturaleza de la lógica. Nuestro ejemplo tiene que limitar su alcance a no ser sino, precisamente, un mero ejemplo.

Nuestro trabajo -que, naturalmente, no es más que el comienzo de la realización de nuestro plan- no se ha desenvuelto como una investigación absolutamente autónoma acerca de tema tan difícil y tan explorado por los más grandes pensadores desde los inicios de la historia de la filosofía, sino que se ha apoyado, como quien se vale de la vista más penetrante de otro, en la extraordinaria obra de Husserl -y, señaladísimo, en sus Investigaciones lógicas-. La razón de esta elección es doble. Primera-

mente, en ningún otro lugar en la filosofía moderna he encontrado hasta ahora análisis tan penetrantes, tan minuciosos y con los que pudiera yo estar en tan amplia medida de acuerdo, como en las mencionadas Investigaciones Lógicas. En segundo lugar, mi corta experiencia de las cosas del pensamiento ha estado guiada desde su principio por el problema de la fundamentación absolutamente radical de la metafísica como saber estricto. Ahora bien, este problema depende, en buena medida, de la propia fundamentación de la idea de saber estricto.

La definición más excelente de la lógica me parece ser, precisamente, aquella que afirma que ésta es la ciencia de la ciencia; la ciencia, pues, que, entre otras misiones, tiene la suprema de exponer las condiciones formales a que está sometido lo científico en cuanto tal. Pero, ¿cómo se puede intentar una justificación racional de la mismísima doctrina de la ciencia? ¿No es proceder en círculo querer buscar una justificación racional del conjunto de las condiciones a que está por principio sujeta toda justificación racional?

Por plausible que sea argumentar así, es evidente, sin embargo, que no tiene sentido prohibir con estas razones toda investigación en lógica. No solamente no se conoce reflexiva y científicamente todo el repertorio de las verdades lógicas de modo innato, sino que el progreso de los trabajos en lógica se somete, como toda labor científica, a criterios de su verificación. No coinciden el contenido ideal de la doctrina de la ciencia en sí mismo y el acervo de verdades procedentes de él que el pensamiento ha conquistado; y no es, desde luego, una empresa absurda y

sin esperanzas de éxito la de continuar obteniendo verdades lógicas. Y, por otra parte, sostener que no se puede "fundamentar" la lógica requiere haber dirigido la mirada a ese terreno al que se quiere luego prohibir mirar, porque semejante solución al enigma del fundamento de la lógica es, exactamente, una solución a él. Luego no es tampoco cosa inaccesible o carente de sentido meditar sobre la científicidad de la lógica y sobre sus raíces más profundas. Se trata en todo esto de recurrir a las cosas lógicas mismas y a la experiencia de ellas, única fuente de legitimidad de la crítica de la ciencia lógica y sus supuestos; es necesario retroceder, y hasta el punto máximo, a los orígenes mismos de lo lógico. Por lo tanto, pertenece al corazón de la filosofía primera la pregunta por la validez de los principios supremos de la lógica. ¿Qué dice exactamente el principio de contradicción? ¿Vale realmente? ¿Por qué vale? ¿Bajo qué condiciones está su verdad evidentísima? ¿Cuáles son las verdades más altas de la lógica? ¿Qué es la lógica? ¿Qué son los entes lógicos? ¿En qué relación están exactamente las respuestas a todas estas cuestiones con los problemas de la metafísica?

Es desconcertante que la Crítica de la Razón Pura respete acriticamente la lógica pura del uso general del entendimiento, que es adoptada sin más averiguaciones como hilo conductor de la propia propedéutica al sistema de la razón pura. No quiere esto decir que no se encuentren en la obra de Kant -y en las de los idealistas postkantianos- importantísimas contribuciones a las cuestiones que acabo de enumerar. Sin embargo, sólo entre los trabajos de Husserl figura un explícito "Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica" (subtítulo de Lógica Formal y Lógica Transcendental);

y esto ha decidido la orientación de mi propia investigación, que necesitaba del apoyo que he dicho en los grandes filósofos.

Pero, además, he llegado a la convicción de que quizá nada es tan urgente en el panorama actual de la filosofía como una interpretación crítica exhaustiva de la fenomenología trascendental, que es el punto de vista filosófico (metafísico) desde el que Husserl ensayó su crítica de la razón lógica. Esta interpretación crítica no es posible si no se utiliza como camino para acceder a ella (y a la previa imprescindible comprensión de la lógica trascendental y aun de toda la perspectiva fenomenológico-transcendental) el análisis de las cosas mismas que vienen a ser objetos de la conciencia trascendental, según los preceptos metodólicos de toda exploración de la constitución de los objetos intencionales. La descripción absolutamente leal de las estructuras de todas las esferas de objetos posibles precede por ley de esencia a la descripción de sus respectivas constituciones en la intersubjetividad trascendental o en la esfera primordial egológico-solipsista¹⁴. Husserl, en efecto, estaba convencido de haber ofrecido todas estas aclaraciones; y, muy especialmente, estaba seguro de que uno de sus éxitos más completos había sido el obtenido en el dominio de la lógica formal y sus condiciones objetivas (en la primera mitad de Lógica Formal y Lógica Transcendental)¹⁵. Los trabajos que habían llevado a este importante resultado estaban iniciados muchos años atrás, en torno a 1890, y su primera maduración eran las Investigaciones Lógicas, que son supuestos de cuanto las siguió.

Esto quiere decir, naturalmente, que mi objetivo más im-

portante en el estudio de la fenomenología trascendental no es alcanzable sino a través de la interpretación de las Investigaciones Lógicas. Pero en el umbral de estas cuestiones aparece inmediatamente un problema sorprendente: la fenomenología trascendental presenta un análisis de la esencia del ente lógico que contradice a la propiedad fundamental que la descripción directa -repito: base de la fenomenología de lo lógico- pone en él de relieve: la lógica trascendental sustituye, a la atemporalidad del ente lógico -atemporalidad que es la nota primera de la idealidad de los entes ideales-, su omnitemporalidad, que, desde luego, es sólo una forma de la temporalidad -nota primera de la individualidad de los objetos individuales¹⁶-. ¿Qué reexamen del ser ideal puede arrojar el resultado de su disolución en el ser individual? ¿O es que las expresiones aparentemente tajantes de Husserl no son lo que parecen? ¿No estaría plenamente justificado hablar, a raíz de una cuestión tan capital como la presente, cuando menos de dos sistemas enteramente diferentes en el pensamiento de Husserl? ¿Es posible la lógica trascendental de Husserl? ¿Es posible la fenomenología trascendental?¹⁷ Si estas dos preguntas deben ser contestadas con dos negaciones, ¿cuál es el verdadero método de la "crítica de la razón lógica" y cuál es el verdadero aspecto de la filosofía primera?

Las páginas que siguen están redactadas, pues, según dos métodos combinados: la mirada a las cosas mismas que están aquí en discusión, y la meditación de lo que de ellas alcanzó a ver Husserl¹⁸ -dirigida ésta también a penetrar, como en un objetivo secundario pero clave, en el sentido de la fenomenología trans-

cidental, que se me presenta tan lleno de oscuridades y hasta
lastrado de incompatibilidades imposibles de superar-.

Notas

- 1 Del comienzo de la Tercera Sección del Canon de la Razón Pura (Kant, Crítica de la Razón Pura, A 820/B 848).
- 2 Prescindamos de la dificultad de que, puesto que no se tiene derecho a confiar en la verdad de ninguna proposición mientras no se da con evidencia la cosa misma a que se refiere, los investigadores que no concuerdan, salvo quizá con una excepción, han de carecer, justamente, de veracidad y exactitud absolutas.
- 3 Véase la espléndida descripción del fenómeno que ofrece Antonio Millán Puelles en La Estructura de la Subjetividad, pp. 39ss. Entiéndase en el sentido más estricto este no tomar (libremente) actitud. Conviene no confundirlo con la evidente posibilidad de dar respuesta a la evidencia.
- 4 Kant, op. cit., B VII; Husserl, Prólegómenos a la Lógica Pura, Introducción (Investigaciones Lógicas I, pp. 3ss.). Abreviaré en adelante las menciones a esta última obra citándola con las siglas IL; volumen y páginas son siempre los de la edición alemana (1913, 1921) -a menos que especifique con "A" que cito la primera edición (1900, 1901)-.
- Recuérdese, a propósito del argumento examinado, su utilización frecuente en los diálogos platónicos. Cf. también: Husserl, Filosofía como Ciencia Estricta, p. 8 (del original en Logos I, 1910/11).
- 5 En la acepción precisa de certitudo formalis. (Para la aclaración de este concepto, vid. Josephus Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, n. 666.)
- 6 Cf., entre tantas explicaciones admirables de ello y entre tantas alusiones a estos problemas como se encuentran en la obra de Platón: Banquete, 204 A-B y Teeteto, 148 Ess.
- 7 Cf. Martin Heidegger, Sein und Zeit, pp. 5ss. (edición de 1927).
- 8 Husserl, Lógica Formal y Lógica Transcendental, Introducción. Las referencias a este libro se abreviarán en adelante con la sigla Log. Cito por la edición original, de 1929.
- 9 Más adelante se determinará con precisión este concepto.
- 10 Esta expresión, con que traduzco, siguiendo a Ortega, Sachverhalt, se rá también precisada páginas adelante.

11 Cf. IL I, pp. 5ss.

12 IL I, p. 5.

13 Cf. IL I, p. 6.

14 Cf. Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica I, § 149, pp. 309ss. (A partir de ahora abreviaré en: Id I. Cito por la primera edición, de 1913.)

15 "Der unklare Streit um das Verhältnis von Logik und (formaler) Mathematik findet hier, wie der Verf. meint, die endgültige Schlichtung" (Selbstanzeige des Verfassers -la correspondiente a Log-, Husserliana XVII, p. 340). Y: "Hierbei aber ergibt sich als wesentlicher Fortschritt die endliche und, wie ich hoffe, endgültige Klärung des Sinnes der puren formalen Mathematik (die formale Syllogistik in einer entsprechenden Reinigung eingeschlossen)... Es will mir scheinen, das diese im I. Abschnitt durchgeführten Sinnesklärungen den Philosophen von dauerndem Nutzen sein müssten, wie denn die genannten Probleme mich durch Jahrzehnte beunruhigt und viel beschäftigt haben" (Log, Introducción, p. 10).

Quizá ésta es la única ocasión en que Husserl aplicó la calificación de "definitivos" a resultados obtenidos por él mismo.

16 Véanse las últimas páginas de este estudio.

17 A dudas de la misma índole me llevó un estudio inicial sobre el problema de la constitución de la intersubjetividad en la esfera de lo primordial solipsista (Sobre el Problema Fenomenológico de la Intersubjetividad. Análisis de la Teoría Husserliana. Memoria de Licenciatura presentada en 1978 a la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid). La intersubjetividad no es solamente un tema central de la metafísica, sino una cuestión primarísima en la fundamentación de la ética y la lógica (la cual supone el carácter esencialmente no privado de todo objeto ideal y, por extensión, de toda verdad).

18 Ante todo, según he expuesto fundamentadamente, en IL. De este modo, y como efecto no deseado directamente, cabe también unificar el sentido de muchos términos que tienen que ser usados constantemente. Sin embargo, se verá que me tomo esta restricción con no demasiado rigor y, así, recorro frecuentemente a las mejoras que, sobre todo, se hallan en Id I.

PARTE PRIMERA: EL ARTE LOGICA

Capítulo Primero: NECESIDAD DE LA LOGICA

1 Raíz de la interpretación de la lógica en las "Investigaciones Lógicas"

Los párrafos de que consta la Introducción a los Prolegómenos a la Lógica Pura aportan la raíz misma de la interpretación husserliana de la lógica.

Esta Introducción lo es a un trabajo que se entiende a sí mismo enderezado, ante todo, no a la constitución de la filosofía en conjunto o de la filosofía primera¹, sino a la de una disciplina de la filosofía: la lógica. Y muestra que no es posible la ciencia de la lógica más que si se comienza por establecer la comprensión previa apropiada de la región lógica², lo que vale tanto como decir que es necesario señalar la esencia regional "objeto lógico", para poder así determinar luego verdaderamente el terreno de las situaciones objetivas lógicas, dentro del reino de la verdad. La tarea siguiente ha de ser dilucidar el auténtico método de la lógica, con arreglo a la naturaleza de estas situaciones objetivas destacadas en su conjunto. La labor posterior se encaminará a dividir la ciencia en teorías o disciplinas subordinadas³.

La primera empresa a que atienden las Investigaciones Lógicas tiene, por tanto, como supuesto de su sentido el hecho de que la región lógica no es la "región" universal: ni es todo el reino de la verdad, ni es tampoco la estructura comprensible de

la totalidad del reino de la verdad (la suprarregión que, como decíamos en el párrafo 4, es el tema de la filosofía primera). Con otras palabras: la primera idea de lo lógico que orienta el resto de los pensamientos de Husserl es esta sencilla idea negativa -y no necesariamente patente de suyo-: que el ente lógico no es todo el ser, ni es el ser en cuanto tal, sino un género supremo del ser -en el lenguaje de Husserl, una región, no una categoría- y, en consecuencia, que la lógica no es la única ciencia posible, ni tampoco es la ontología "general", sino una "ontología regional" (con todas las precisiones que este concepto pueda luego exigir para avenirse con la índole tan peculiar de la región lógica).

En el umbral mismo del edificio encontramos la prohibición de absorber la lógica en la metafísica. En cambio, es cosa que permanece sin decidir si la región lógica tiene algún otro nombre y la lógica se asimila a cualquier otra ontología regional, o si, más bien, la lógica guarda la independencia propia de su género supremo. En este segundo caso, habría que plantear el problema de la relación de la filosofía primera (en el sentido de nuestro párrafo 4, no en el de la fenomenología transcendental) con la lógica, que supone aclarado el problema anterior de la determinación del lugar, el método, los derechos y la división de la propia ontología general (éste sería, quizá, el nombre más próximo a la doctrina de Husserl que pudiéramos rebuscar para la metafísica en nuestro sentido).

Defender que la lógica no es la doctrina del ser en cuanto tal no quiere decir aprobar la desconexión plena de lógica y

ontología general. Es más: una posición filosófica que admite la pluralidad de regiones del ser no puede coherentemente expulsar de su horizonte al ser mismo, como me he aplicado a probar cuando he tratado, sin referencia a la teoría particular de Husserl, algunos aspectos del problema que dificulta la fundamentación (por otro lado, indispensable) de la ontología general. Pero si no está permitido omitir la consideración del ser, entonces es ineludible estudiar minuciosamente las conexiones de la "ontología fundamental"⁴ con cada una de las ontologías regionales. Más bien lo que no puede concebirse, en este caso, es que existan ciencias absolutamente independientes de la ontología general; y, por consiguiente, la dificultad está del lado de entender la lógica como una ciencia perfectamente cerrada en sí misma.

Dificultad capital, en torno a la cual es muy urgente hacer claridad definitiva. Desgraciadamente, Husserl no investigó estos asuntos, o, mejor dicho, hizo tomar a la correspondiente investigación rumbos alejados de los que parece ella misma requerir; hasta tal punto no era posible prescindir por completo de la cuestión que se hallaba en el fondo. Estos rumbos imprevistos dependen, naturalmente, de la idea particularísima que la fenomenología trascendental tiene de lo que debe ser la filosofía primera. Apenas quedan pruebas, sin embargo, de cómo rellenaba de alguna manera Husserl este gran hueco en la tarea de la nueva fundamentación de la lógica en la época en que no había descubierto aún su sistema definitivo y debía de encontrarse, en todo caso, en camino a la "ontología fundamental" (que no prometía parecerse nada a la heideggeriana).

No podemos dejar fuera de nuestra consideración, en cualquier caso, la cuestión misma del ser, precisamente cuando miramos desde el interior del sistema primitivo de Husserl nuestra tarea propia. Debemos preguntarnos si era posible, y por qué medios lo era, que fundamentara Husserl la ontología general, puesto que la coherencia de sus afirmaciones exigía sin duda que se acometiera la construcción de esa ciencia primerísima.

2 Orden sistemático de los Prolegómenos a la Lógica Pura.

Primer supuesto de este modo de proceder.

Una vez que han sido señalados así los problemas más amplios de la fundamentación filosófica de la lógica y la raíz de la interpretación husserliana, el desarrollo de esta última más allá del estrecho marco de apenas una idea negativa se sirve de un método (brevemente expuesto en el parágrafo 3 de los Prolegómenos) que debemos pensar que tiene sólo el carácter de meramente provisional e introductorio, a no ser que prefiramos acusarlo, bien legítimamente, de poco radical, si comparamos sus objetivos con los que antes se han revelado ineludibles. Este procedimiento consiste en el recorrido de los siguientes pasos:

a) Aceptar, como punto de partida, la definición de la lógica como un arte, "admitida en la actualidad casi universalmente".

b) Aclarar el sentido de esta definición y justificarla.

c) Plantear el problema de las bases teóricas de la lógica entendida como un arte.

Reflexionemos, ante todo, sobre el punto de partida que aquí se toma sin discusión. ¿Qué significa que la lógica sea un arte o, más bien, una "tecnología", un *lóγος* sobre un arte?

"Arte" vale tanto como disciplina práctica (recta ratio factibilium), saber orientado a la factura de una cosa, bien sea de naturaleza manual, bien sea de naturaleza mental; saber apropiado para el logro de un fin realmente propuesto, en que encarna un valor previamente apreciado. Por consiguiente, sentar que la lógica es un arte es empezar por declararla subordinada a la realización de algo que ponemos por principio más allá de ella y que valoramos por encima de este arte, la cual no es aquí sino el medio de que necesitamos echar mano. Luego, si la lógica es un arte, su existencia supone la de aquello a que se ordena. Pero la lógica es el arte de la ciencia; luego hay realmente ciencias, o, siquiera, una ciencia. (Y podemos seguir: luego hay realmente hombres de ciencia, que realmente están en un contacto que permite su colaboración etc.)

En efecto, abiertamente pone Husserl los fundamentos de su investigación en el hecho de la existencia de las diversas ciencias, o, lo que es lo mismo, de las actividades científicas, repartidas en diversos ramos, que están ya siendo llevadas a cabo, desde antiguos (o modernos) tiempos, casi siempre bien conocidos.

Continuemos, pues, intentando mostrar cómo las ciencias reclaman necesariamente un arte de ellas que deba ser llamada "lógica".

3 Idea primaria de la ciencia

Preguntarnos qué son las ciencias consiste, más bien, en preguntarnos qué quieren propiamente las ciencias, estos a modo de talleres que tiene abiertos el hombre. Pues las ciencias, en sentido primario, son artes ellas mismas, actividades, como decíamos arriba, modos posibles de la existencia. La pregunta por su esencia se modifica en la pregunta por su fin.⁵

La contestación más completa que cabe presentar es, a mi juicio, decir que "la ciencia quiere ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, y ello en la mayor medida posible"; que el fin de la ciencia es "suministrar, no saber sin más, sino saber en la medida y la forma que corresponde, del modo más perfecto posible, a nuestros supremos objetivos teóricos".⁶

Haciendo ciencia, trabajando en las ciencias, queremos saber, y saber lo más y lo mejor posible. Así como la lógica es el arte de la ciencia, la ciencia es el arte del mejor saber⁷ que le es dado alcanzar a un género determinado de seres pensantes.

a) El conocimiento

El conocimiento, el saber, que constituye el fin de la ciencia, es una especie del género acto de la conciencia⁸. Tomamos, pues, el saber, ante todo, en el sentido del acto de saber, y hablamos, para significar lo mismo, del acto de conocer y del conocimiento como tal acto. Un conocimiento es, pues, en principio, un acto del sujeto que conoce "en él" o "por medio de él";⁹ es un acto de saber, que hallamos entre la plétora de nuestras vivencias intencionales. En la conciencia de todos nosotros,

los hombres, se viven actos de esta índole, cada uno de los cuales es, por esencia, referencia intencional a su propio objeto; pues no es, claro está, posible un saber que no lo sea de algo.

Decimos que sabemos cuando entramos en posesión de alguna verdad, o cuando estamos ya en la posesión de alguna verdad. En español utilizamos el verbo conocer preferentemente cuando aludimos al primer contacto cognoscitivo con una verdad, y reservamos en general el verbo saber para la memoria de las noticias conocidas (a salvo ciertas fluctuaciones en el uso, del tipo, por ejemplo: "he sabido que me necesitabas y he venido").

En esta expresión con que comenzamos naturalmente la descripción del conocimiento ("conocer una verdad"), la verdad es, en primer término, lo conocido mismo, el ser auténticamente existente a que se refiere con pretendida fidelidad nuestra conciencia. O, dicho con el giro alemán, la "situación objetiva" (Sachverhalt) que se da al acto de la conciencia o que constituye el objeto intencional del acto de saber.

Con "situación objetiva" mentamos, como indica la palabra alemana, un comportamiento cualquiera de los objetos, pero entendemos los objetos del modo más general que cabe. Objetos son todos los términos de las referencias posibles de la conciencia.

No podemos saber que 2, o que yo, o que Madrid. Sabemos, en cambio, por ejemplo, que $2^3 = 8$, que yo escribo, que Madrid tiene hoy un aire viciado. Esto es: más que cosas u objetos (Gegenstände), sabemos situaciones objetivas. La estructura general de una situación objetiva es -cuando la "nominalizamos", cuando atendemos a toda ella, ya constituida originariamente ante

nosotros, en una nueva forma que consiste en nombrarla, y la transformamos, de lo que en sí es, en un objeto (Gegenstand)—: "el ser B de A", "que A es B" y, también, "el no ser B^{de A}", "que A no es B".¹⁰ Junto a estas situaciones objetivas sencillas —positivas o negativas— hay quizá otras más complejas, y también otras aún más sencillas (unimembres); pero nuestro tema no es ahora la ontología de estos objetos tan importantes.

Husserl, y, en general, la fenomenología, usa la palabra "Gegenständlichkeit" para la acepción en que acabo yo de usar "objeto", en la última línea de mi anterior párrafo.¹¹ Dos géneros de objetos (u "objetividades", como escriben los traductores españoles de las Investigaciones Lógicas) son, pues, los objetos (Gegenstände) y las situaciones objetivas. La estructura general de los primeros es: "A"; la más regular en los segundos: "A (no) es B".¹²

En una situación objetiva figura, comúnmente, el objeto, la cosa cuyo comportamiento, por ejemplo, conocemos. El objeto (en el sentido restringido de "Gegenstand") es el sustrato o soporte de la situación objetiva y el fundamento más importante de su existencia (Bestehen). No puede existir una situación objetiva de la forma regular más que fundada en la existencia (Sein) del objeto que es su sustrato. Paralelamente, la captación, la aprehensión cognoscitiva de una situación objetiva no es posible más que si se funda en la captación de su objeto-sustrato.

Esta tesis es de suyo evidente. Sólo si el número 2 se objetiva ante mí puedo yo llegar a conocer que $2^3 = 8$. En español decimos, sin obstáculo ninguno, que sólo si conocemos el número

2 podemos esperar conocer verdades que valgan de él. Sin embargo, Husserl, a quien hemos seguido en la identificación de los términos "saber" y "conocer", no podría admitir ni nuestro uso, ni, quizá, la cosa misma que acabamos de poner de manifiesto.^{12b} Pero como en este momento nuestro empeño no es exponer la teoría del conocimiento, ni siquiera la teoría husserliana sobre el conocimiento, nos está permitido dejar abierto en este punto el problema. Vemos, solamente, que, desde la perspectiva del saber, lo dado es ya siempre una situación objetiva; pero no discutimos si es que, quizá, la conciencia de objetos no es posible más que por análisis de la conciencia, primitiva, de las situaciones objetivas.

La referencia intencional o de conciencia a situaciones objetivas no tiene por qué ser teórica o cognoscitiva; puede muy bien ser también estimativa o volitiva (no solamente se estiman valores de situaciones objetivas "cósicas", como diría Husserl, sino, además, situaciones de valores -Wertverhalte-¹³ ; y cosa análoga ocurre en la tercera gran esfera de los objetos intencionales -o tercera esfera de la razón, otra vez en la terminología de Husserl-: en la de la voluntad o la razón práctica.¹⁴) Pero, aun si nos limitamos a la "razón teórica", es evidente que no nos referimos a situaciones objetivas sólo cuando las conocemos. El género de acto referido a estos peculiares objetos puede ser llamado, simplemente, "mención (Meinung) teórica de situaciones objetivas." ¹⁵

En este género empezamos por distinguir dos especies. Cabe la conciencia "neutral"¹⁶, por ejemplo, la simple hipótesis o la imaginación de una situación objetiva; y, frente a ello, cabe

la conciencia ponente, la mención que expresamente asienta o pone, en su sentido mismo, una situación objetiva (o rechaza su existencia, que es otro poner, aunque cambiado de signo). Así, por ejemplo, el recuerdo de haber escrito ayer o no haberlo hecho mienta que yo realmente escribí o no ayer, mientras que la imaginación de lo mismo no pretende -esto va en su esencia- la existencia ni la inexistencia en el pasado de lo que imagino.

Recordar, percibir, esperar, percibir, por endopatía son casos de menciones teóricas ponentes. Extendemos el empleo de estos términos, de modo que podamos describir con su ayuda tanto menciones de objetos como menciones de situaciones objetivas (por el momento no aludiremos al resto de "objetividades" posibles de la "razón teórica", que no están, ni con mucho, agotadas en nuestra modesta enumeración).¹⁷

Retrocedamos otra vez al género supremo de esta gran esfera de actos: a la mención teórica de una objetividad cualquiera. En una dirección diferente a la que hemos seguido para distinguir la conciencia ponente de la conciencia neutral, se ofrece la división de todo el dominio según otras dos especies, a que llamaremos: intuición (Anschauung) y representación vacía (leere Vorstellung). Las intuiciones son las representaciones que poseen alguna claridad (Klarheit); las representaciones vacías son las carentes de toda claridad, las oscuras (dunkle) -Husserl distingue también grados en la propia oscuridad-.¹⁸ Claridad e intuitividad indican la propiedad de ciertos actos que consiste en que el objeto a que me refieren intencionalmente se me da a través de ellos; no permanece mentado sólo mediante un símbolo (de ahí el sinónimo para la representación oscura, tan repetido en las Investiga-

ciones Lógicas, de: "representación meramente simbólica"). El símbolo, el signo arbitrario (por ejemplo, y muy frecuente y relevantemente, el signo lingüístico) no tiene analogía alguna con el objeto que significa; ni se le parece (como ocurre en la conciencia de imagen -Bildbewusstsein- o, en general, en la representación -Vergegenwärtigung-), ni es él mismo (como ocurre en la experiencia, y señaladamente, en la experiencia originaria o percepción -originäre Erfahrung, Wahrnehmung-).¹⁹ La intuición es donación (Gegebenheit)²⁰ o bien del objeto mismo (sea o no originariamente), o bien de una imagen del objeto, de un análogo del objeto, que "se le parece". El objeto intuído no está, si describimos lealmente, traído por mí delante de mi conciencia, sino dado, él a sí mismo, ante mí. Se halla en un estado, entre los que le son posibles, para el que valdría el neologismo "datitud". El objeto intuído es un dato (datum) que debe ser tenido en cuenta en los exactos límites de su donación por todo el que quiera atender al auténtico imperativo positivista radical.

Junto a las intuiciones, y referidas a objetos que pueden por principio -y en el sentido de la posibilidad ideal- darse a alguna conciencia, encontramos entre nuestras vivencias las menciones oscuras, que ocurren con tanta frecuencia, por lo menos, como las menciones claras. Quizá los ejemplos más asequibles a la descripción son los actos expresivos, en que vivimos el sentido de las palabras experimentadas o imaginadas y, por él, estamos referidos, evidentemente, a objetos que, en lo que hace al acto expresivo mismo, no se dan en absoluto. Reinach²¹ recuerda el ejemplo de quien recita la lista de los montes de su país y

sabe, sin duda, que mienta justo los montes que va nombrando, y no otros, por más que no los conozca ni en su conciencia se suscite imagen alguna de ellos, siquiera inapropiadísima. Pero, realmente, todo pronunciar con sentido una palabra es ejemplo válido de mención simbólica, aunque si, por ejemplo, nombro ahora el paisaje desde mi ventana, reciba al pronto la impresión de que el acto expresivo me da este paisaje que veo. No es, sin embargo, desde luego, así. En este caso coinciden en el tiempo la casi puntual mención expresiva o significativa y la mención perceptiva, ambas de lo mismo; pero no por eso se confunden las dos.

Las situaciones objetivas mentadas por la conciencia ponente pueden estar dadas o pueden estar entendidas sólo simbólicamente, y lo mismo cabe que les ocurra cuando las mienta la conciencia neutral. Fijémosnos en la "esfera de la posicionalidad".

En efecto, si nuestro objeto es aclarar el sentido de la expresión que fue usada arriba ("conocer la verdad"), no hay duda de que el acto a que aludíamos exige, por su sentido mismo, ser un "acto posicional". Sólo puede ser una verdad, en este sentido primitivo, una situación objetiva que exista. (Ya antes nos hemos guardado del error que supondría interpretar que las "cosas" cuyo comportamiento interesa son exclusivamente objetos individuales, hechos, seres que existen en el tiempo²², como Madrid o yo, y no, más bien, cualquier objeto posible, como el 2, que no es un hecho porque no está sometido al tiempo; o un valor, que no "es", sino que "vale" -y por ello ha sido transferido, de la razón teórica, a la esfera de la razón estimativa, que no se refiere al ser de objeto ninguno-. Por consiguiente, "existencia" -Bestehen de situaciones objetivas o Sein de objetos- no es

sinónimo de esse temporal, sino de subsistencia en la acepción más general, válida para lo que es individualmente y lo que es idealmente).

Aunque no hayamos pretendido trazar el mapa completo de la fenomenología, ni siquiera el de la fenomenología del conocimiento, nos encontramos con que podemos ahora localizar con bastante precisión el acto en que consiste eminentemente conocer o saber: una mención teórica ponente intuitiva, referida a una situación objetiva positiva o negativa. Y puede tratarse de una posición positiva o puede ser una posición negativa, un darse el no ser de algo, que funde el conocimiento de la verdad de lo que no es un objeto. Dicho de otra manera, conocer es, eminentemente, sentar o rechazar, apoyados en la intuición, que A es B o que A no es B. Sin embargo, con esto no hemos hecho más que caracterizar uno de los componentes necesarios del acto sintético del conocimiento.

Si atendemos de nuevo a nuestra primera idea del saber, veremos, en efecto, que hemos ya incluido en ella elementos que no figuraban al principio en su escueto sentido. Dijimos que saber es poseer (o empezar a poseer) una verdad (una situación objetiva existente). Pero es evidente que no estaríamos conformes si se nos asegurara que sabíamos en el siguiente caso: supongamos que por largo tiempo nos hemos dedicado a un determinado género de investigaciones, hasta que un problema nos ha detenido, y que permanecemos ya semanas fijos en él sin encontrar una salida; y supongamos que, de repente, vislumbramos una solución posible, y, llevados del entusiasmo, estamos ya seguros, antes de verificarla

apropiadamente, de que es verdad. Es cosa clara que, por más que pongamos aquí teóricamente una situación objetiva y aun la pongamos firmísimamente, aún no la sabemos; pero esto no impide, en absoluto, que quizá ya ahora, sin saber, estemos, materialmente, en la posesión de una verdad nueva. Empecinarse en algo que, luego, comprobado, resulta ser verdadero, es cosa que dista mucho de saber.

Por tanto, indudablemente caben, respecto de la misma situación objetiva, dos actos ponentes, que corresponden a lo que denominábamos "intuición" y "representación oscura". Llamamos, en principio, juicio (Urteil, Urteilsakt), indiferentemente a estas dos menciones ponentes. Juicio correcto (richtiges Urteil) es el que pone una situación objetiva que es o rechaza una situación objetiva que no es²³ (y en los dos casos la situación objetiva juzgada puede ser o positiva o negativa). Así, pues, la posesión material de la verdad, el mero juicio correcto no es aún el saber. Como antes, se ha puesto de manifiesto, sólo merece este nombre el juicio intuitivo.

Sin embargo, "juicio intuitivo", cuando se toma tan generalmente "juicio", es equivalente a recuerdo, percepción, expectativa, etc., de una situación objetiva. Es quizá más claro reservar para la posición oscura o meramente simbólica el concepto estrecho de juicio. Y haciendo esto no prohibimos, como puede parecer a primera vista, hablar de que conocer sea juzgar. En efecto, es posible que debamos decir que sólo se conoce cuando se cubren un juicio en el sentido estricto y una intuición ponente de una situación objetiva; esto es: cuando se sintetizan, cuan-

do se vive, más bien que el uno y el otro, la síntesis de los dos, cuyo objeto intencional es idénticamente el mismo que el de cada uno de los actos sintetizados.²⁴ Ver sin comprender, intuición sin concepto, mirar sin captar el sentido de lo visto no es, sin duda, conocer; y ni siquiera es propio de la conciencia dotada de razón ver alguna vez sin entender absolutamente sentido alguno mientras ve.

Continuemos atendiendo, como en realidad venimos haciendo desde el principio, a la idea del saber, para discernir, según aquello que debe ser el saber, sus grados y tipos.

Así como, en vista de lo anterior, parece que sólo podríamos llamar conocimiento, dada la idea del saber, al juicio correcto que se sintetiza con una intuición que versa sobre la situación objetiva juzgada misma (de modo que conocer es, propiamente, mejor que no el juicio ni la intuición, el tercer acto: la síntesis), así también diremos que el saber que más se merece ese nombre es el que está siendo vivido en el presente (no el que está siendo recordado, ni el que tan sólo se posee de modo habitual): el saber en acto, y, entre los posibles saberes actuales, aquella síntesis cuya intuición es donación originaria, percepción.

¿Qué sentido tiene, en general, la síntesis del conocimiento? ¿Qué añade, propiamente, la verificación al juicio correcto? Juzgar una verdad, sin saber, además, que es verdad, no es en realidad saber, no es poseer formalmente la verdad. No se trata sin embargo, de que el saber sea una especie de acto complejo, en que se articulen dos actos de saber explícitos (refe-

ridos, el uno a la situación objetiva propiamente conocida "A", y el otro, a la situación objetiva: "A existe verdaderamente"). Es claro que nuestros actos reales de conocimiento no presentan este aspecto complicado; e, incluso, es claro que no podrían presentarlo; pues si fuera preciso, para saber propiamente que a es b, saber de modo explícito o temático, a la vez, que es verdad que a es b, entonces tendríamos también que saber temáticamente que es verdad que es verdad que a es b, in infinitum. Cada uno de nuestros actos reales de saber no poseería la moderada complicación de incluir en sí dos actos, sino la absurda de constatar de infinitos actos reales simultáneos.

Por consiguiente, debemos precisar nuestra descripción de los fenómenos. Cuando distinguimos el juicio correcto ~~dágo~~ del juicio correcto que realmente es el conocimiento, lo que ocurre no es exactamente que intuyamos, en el caso del conocer, la situación objetiva y, además, la situación de que verdaderamente existe y se da, y llevemos, pues, a cabo dos síntesis (o, más bien, infinitas). La segunda de estas intuiciones no se realiza temáticamente, no es, con toda propiedad, un segundo acto de saber; sino que se vive ~~atemáticamente~~ ^{lateralmente} y de modo no explícito. En cambio, la intuición temática no se describe con justicia si sólo decimos de ella que es un cierto dárseos (que puede revestir muy variadas formas) una situación objetiva. La intuición que entra en la síntesis del conocimiento perfecto es intuición originaria, conciencia de que se nos da en el presente, y a la vez que la mentamos simbólicamente, una situación objetiva, y de que se nos da realmente en sí misma, tal como es y tal como la juzgamos. En una intuición originaria no hay sentimiento concomitante alguno que

nos avise, por puro arte de magia, de que justo en este instante alcanzamos las cosas mismas; es el estado que en tal intuición presenta el propio objeto el que decide nuestro juicio. La cosa misma, revelada sin duda ante el sujeto (*ἀλήθεια*), tira de nuestra voluntad irremediabilmente y decide nuestro asentimiento, la posición judicativa de la verdad, sin que se pueda decir que nosotros tomamos por nuestra parte postura ante la verdad (la cual, justamente, nos libera, en cuanto nos impide continuar modificando a golpe de nuestro gusto las cosas). En la conciencia de la verdad²⁵ (que es la conciencia de donde extraemos todos nuestros derechos a juzgar), la situación objetiva conocida se halla resaltada por un modo de brillo (*ἐνάργεια*) garantizador de su existencia; una luminosidad propia que permite verla de veras (evidentia), según la metáfora antigua.

Verificar es, pues, evidenciar las cosas. Y saber, en el sentido más estricto, es, hechas estas precisiones, poner o rechazar una situación objetiva (positiva o negativa) que, respectivamente, exista o no exista, pero viendo, a la vez, con certeza que existe o no existe.

En realidad, contra el uso clásico y contra lo que la palabra misma dice, Husserl emplea "evidencia" (Evidenz) en el sentido de vivencia de la verdad o acto estricto de saber.²⁶ Una evidencia, en la terminología husserliana, es un conocimiento, una especie de juicio correcto²⁷, en vez de una calidad de ciertas situaciones objetivas. Casi diríamos que este modo de llamar a las cosas contraviene, incluso, a lo que se muestra en la descripción; hasta tal punto es importante no perder de vista el fenómeno de la evidencia. Como es natural, Husserl, en cambio,

no ha dado apenas entrada en su vocabulario a la certeza, que es el nombre que aplicamos al estado subjetivo ante la verdad, ante la evidencia de las cosas. Así, donde Husserl dice "juicio evidente" (evidentes Urteil) debe, pues, entenderse "juicio cierto".

De acuerdo con estas últimas aclaraciones, saber, en el sentido estrictísimo, es tanto como estar viviendo en la realización, acompañada de certeza, de un juicio justo. El juicio actual evidentemente justo es, por definición, el correlato de una situación objetiva existente, representada como propiamente evidente.

La evidencia de las situaciones objetivas, salvado lo general que hemos descrito, está muy lejos de ser un fenómeno unitario. La índole de la evidencia y la estructura de la vivencia de ella dependen de la región del ser en que nos encontremos, de modo que se incluye en el género "evidencia" una extraordinaria multiplicidad de fenómenos, cuyo examen y clasificación son tareas absolutamente fundamentales de toda teoría del conocimiento.²⁸ Como corresponde a ello, son muchos los modos del saber, estrictísimamente tomado.

Naturalmente que el uso autoriza muchas otras acepciones del término "saber". Nosotros hablamos, en general, de saber en sentido más amplio, cuando la intuición que se sintetiza con el juicio no tiene el mejor carácter posible, esto es, no es intuición originaria. En cambio, declaramos impropio o laxo el sentido que damos a la palabra "saber" cuando el juicio sólo se sostiene irracionalmente, sin otra cosa que hable en favor de su derecho que la obstinación de quien lo asienta. Podemos precisar el ámbito del saber legítimamente así llamado (el estrictísimo y el ampliamente tomado como saber) haciendo ver que el concepto

del saber llega "a tanto a cuanto alcanza el concepto de la evidencia"²⁹: Las intuiciones no originarias que sirven a estas síntesis de los conocimientos en acepción más amplia han de ser tales que guarden conexión, por lejana que sea, con la evidencia de lo que se dice sabido. Por ejemplo, desde luego es lícito considerar saberes a los juicios que se formulan sobre el fundamento del recuerdo de la evidencia que los legitimaría como saberes estrictos ("sé que el teorema de Pitágoras es verdadero, pero no estoy seguro de poder reproducir ahora su demostración" o "he sabido demostrarlo, pero ahora he olvidado el método para conseguirlo"). Tales juicios no son opiniones completamente infundadas.

Todavía, en el dominio de los juicios evidentes (ciertos) o saberes en sentido estricto, debemos señalar dos territorios, de modo que quede suficientemente claro el ideal al que todo saber debe aproximarse y por el que, en consecuencia, puede todo saber ser medido en cuanto al grado en que posee la perfección en su especie (y esto, con plena independencia de las posibilidades reales que están dadas al saber humano). Por otra parte, esta nueva distinción es útil para las necesidades de la fundamentación filosófica de la lógica; pero no se puede hacer, naturalmente, recurriendo otra vez a la esencia de las vivencias intencionales que intervienen, sino sólo mirando a la naturaleza de la situación objetiva conocida, pues en todos los casos estamos ahora en presencia de saberes estrictos.

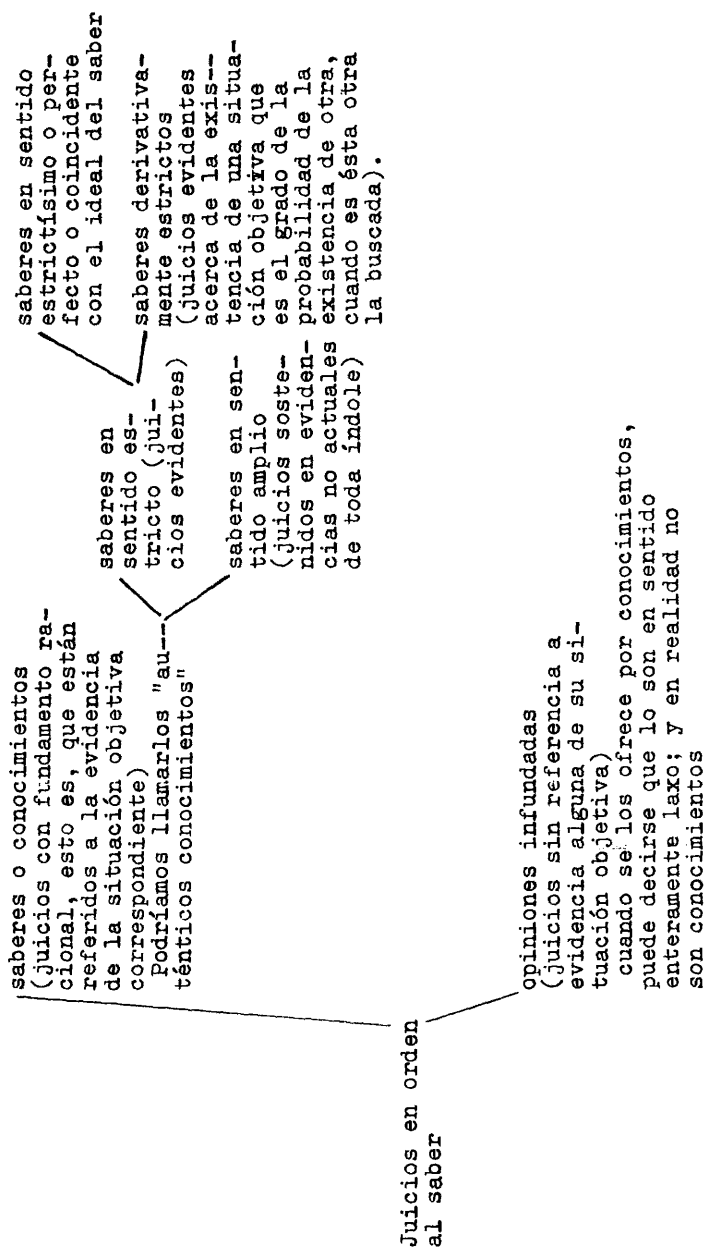
Llama Husserl "saberes estrictos, pero en sentido modificado"³⁰ (valdría decir "derivativamente estrictos") a los que mantienen la existencia evidente de una situación objetiva que no

consiste sino en ser el grado de probabilidad de la existencia de otra situación objetiva, porque la meta de nuestro afán de saber es entonces, no el ser más o menos probable (verosímil) que, por ejemplo, las masas se atraigan en la razón que expresa la ecuación de Newton, sino que las masas se atraen verdaderamente en tal o tal otra forma.

Un juicio al que corresponde la evidencia de la existencia de una situación objetiva que no se agota en ser el grado de probabilidad de la existencia de otra situación objetiva, es un saber que encuentra satisfecha su exigencia de alcanzar la verdad de las cosas, es un saber en el más perfecto sentido concebible. O, dicho con otras palabras: a un saber así le daríamos ciertamente nosotros el título de saber por excelencia (y para conocer que así lo haríamos no nos es preciso ni aun investigar si alguna vez hemos o no obtenido este saber).

Naturalmente, la evidencia de un grado de probabilidad es, en cuanto tal, tan acabada y perfecta como la que lo es de la situación objetiva al grado de cuya probabilidad de existir se refiere la primera evidencia. Ambos juicios son, pues, saberes estrictos; pero la satisfacción del ideal del saber es lo que mueve a esta delimitación que acabo de exponer, con su nuevo criterio.

El siguiente esquema presenta el cuadro que he desarrollado, según el § 6 de los Prolegómenos a la Lógica Pura:



Esta escala simple, susceptible de mucho mayores complicaciones, es, pues, la que asciende desde las aseveraciones irracionales hasta las paradigmáticamente racionales, a través de las peor o mejor fundadas. Se va por ella desde la carencia de fundamento (racional) a la absoluta fundamentación (racional), dejando a un lado la certeza propia de la fe, superior, por su naturaleza, a toda certeza exclusivamente racional, pero a la que Husserl no alude, como, por otra parte, era de esperar en el contexto de la aclaración de la idea de la ciencia.³¹

b) El conocimiento científico

Hemos anunciado, páginas atrás, que nuestra ciencia es, por su concepto, el medio de que los hombres necesitamos valernos para acceder al mejor saber posible, y la hemos calificado, por ello, de método del saber. Como se trata además, según veremos, de un método sometido a razón y sinrazón y cuyo uso necesario no está en absoluto restringido a la especie humana por principio, completaremos nuestra definición nominal diciendo con generalidad ilimitada que la ciencia es el arte del saber que se busca.

Supone todo ello que una ciencia no coincide jamás con un saber. Las razones que encuentro para la defensa de esta tesis son tres.

En primer lugar, una ciencia no puede ser un acto de saber (más que en el límite del concepto de ciencia) porque ninguna ciencia puede estar constituida por un acto aislado de conocimiento. No llamamos ciencias sino a ciertos repertorios de co-

nocimientos, aunque sea legítimo decir que la síntesis de todos ellos conforma un acto señero de saber, sólo que extraordinariamente complejo (y, desde luego, no encontrable entre las vivencias que ocurren en las subjetividades humanas).

La actitud natural corrobora nuestra afirmación. En la perspectiva natural no denominamos ciencias a las verdades solitarias, sino a grupos de verdades que unificamos atendiendo a algún criterio racional.

Ante todo, es la unidad del objeto estudiado (entendiendo por tal el objectum formale) la que utilizamos para delimitar una ciencia. Algunas ciencias están separadas del amplio conjunto total en virtud de que estudian una región completa del ser (así, la ciencia de la naturaleza, en la acepción más amplia del término -y según las pautas terminológicas de la fenomenología-); otras, porque se dedican a exponer cuanto está contenido bajo una categoría de una región (así -y según las mismas pautas-, la geometría); otras, en fin, porque versan sobre algún objeto señaladísimo de alguna región (entre éstas, la geografía, distinta de la astronomía). En este último caso se pone inmediatamente de relieve la vaguedad que afecta al uso natural de ese criterio de la unidad de la ciencia.³² No es posible, en cuanto no tratamos ya de regiones o categorías, sino de especies o aun de individuos, emplearlo de modo intachable o inequívoco. ¿Dónde poner límites? ¿Con qué derecho, fuera del recurso a su futilidad, prohibir el surgimiento de una infinidad de pretendidas ciencias? Es cosa clara, sin embargo, que no hay, por ejemplo, una ciencia del concepto, sino, más bien, una ciencia de la región lógica entera (de

todos los objetos lógicos en cuanto tales) y, dentro de esta ciencia, una teoría del concepto, una teoría del juicio y una teoría de la argumentación. Pero la actitud natural no prescindiría tan fácilmente de la geografía, y no la reduciría con gusto a ser una simple teoría de la teoría astronómica descriptiva, que, a su vez, es una partecita de la teoría de la física empírica, parte, de nuevo, de la ciencia empírica de la naturaleza, que es, en fin, la ciencia fáctica que forma parte del cuerpo de la ciencia de la naturaleza (con su parte eidética y su parte fáctica).

También admitimos naturalmente que sean consideradas ciencias ciertos conjuntos de conocimientos que, prescindiendo del objeto a que se refieren, son unificados debido a que están sostenidos unos en otros como las conclusiones en sus premisas. A esta especial relación de sostén racional la llamamos fundamentación (y entendemos el concepto de fundamento o razón, explícitamente, como ratio sufficiens cognoscendi).

Tampoco este criterio segundo es suficiente, porque no estamos dispuestos a reconocer por ciencias innumerables grupos de fundamentaciones que realmente llevamos a cabo, sino sólo a ciertas series. Estas series son aquellas que constituyen nexos completamente sistemáticos, frente a todas las que no vienen a ser sino fragmentos errátiles de estos sistemas completos. Esto quiere decir que sólo son ciencias, según nuestro segundo criterio natural corregido, las cadenas de fundamentaciones que arrancan de un conjunto de premisas absolutamente primeras (axiomas) y homogéneas y extraen de éstas todas las conclusiones posibles, o, al menos, todas las que son posibles en el ámbito explorado hasta

cualquier momento determinado del desarrollo de una ciencia.

No puede darse jamás por concluida una ciencia, según este sentido de la científicidad; pero la falta de integridad definitiva no resta legitimidad al título de auténticas ciencias que damos a nuestras disciplinas axiomáticas en desarrollo, con tal de que hayan agotado verdaderamente el terreno de situaciones objetivas fundamentadas hasta ahora, o, lo que es lo mismo, con tal de que constituyan, en cuanto llevan realizado, un perfecto nexo (sin rupturas de la continuidad) de buenas conclusiones, que expongan todo el sentido de los axiomas homogéneos que forman la base de partida.

El tercer criterio natural de la unidad de una ciencia es el que usamos en la delimitación de las disciplinas normativas y de las disciplinas prácticas, y consiste en la relación constante de un grupo de proposiciones con una norma fundamental (una idea, en el sentido en que hemos empleado predominantemente en nuestro trabajo este término, para el caso de las ciencias normativas; un fin, para el de las ciencias prácticas). Así, por ejemplo, la medicina se destaca, en esencia, del resto de las disciplinas por el hecho de que reúne cuantas verdades tienen importancia para procurar la salud humana, que es el fin máximo perseguido por esta ciencia. No importa que un sector de tales verdades pertenezca en realidad originariamente a la anatomía humana (ciencia una por su objeto uno) y que otro pertenezca a una disciplina axiomática.

La segunda razón, sin duda de mayor peso, en que fundar la tesis de la discrepancia necesaria de ciencia -naturalmente, en

el sentido muy preciso y poco habitual en que tomamos este término por ahora- y acto de saber es que el ideal del saber no hace únicamente referencia a la perfección intrínseca del acto aislado de saber (tema del apartado anterior de este parágrafo), sino también a la extensión (y la calidad) de lo que deba ser conocido. En este sentido completo es en el que decíamos que la ciencia es el método irrenunciable del mejor saber posible -o, con giro equivalente: de la satisfacción de los supremos fines teóricos-, pues anhelamos conocer lo más perfectamente posible el reino entero de la verdad, que, sin duda, consta de una enorme multiplicidad de situaciones objetivas. No está, evidentemente, cumplido nuestro afán de conocer cuando hemos obtenido un saber estrictísimo (de una única situación objetiva), sino que queremos, ciertamente, saberlo todo³³ así (o, al menos, nosotros, humanos, saber así todo lo que por cualquier causa, nos importe). Y lo que afirmamos en nuestro concepto de la ciencia es que no existe otro modo de dar alcance a este fin que la construcción de ciencias, tantas cuantas exija la articulación del reino de la verdad y tantas cuantas exijan las normas fundamentales y los fines que sean o puedan ser propuestos.

Esta segunda razón, como la primera, está, con todo, pendiente de ulterior fundamentación. Su fuerza reside en la riqueza de situaciones objetivas que presenta la realidad; pero supuesto, no sólo que a cada acto de saber corresponde una situación objetiva -lo cual es evidente-, sino que a cada conocimiento no le corresponde más que una situación objetiva bastante simple -lo cual es impreciso y carente de otra base que la inducción in-

completa a partir de lo que ocurre con más frecuencia en los casos normales entre los hombres-. El argumento cae si, más allá de la perspectiva cotidiana, examinamos la posibilidad de un acto de conocimiento complejísimo cuyo correlato infinito (o cuasi infinito) fuera la totalidad de la realidad. Para una subjetividad capaz de actos de complejidad próxima al infinito las ciencias serían, ateniéndose sólo a lo que llevamos dicho, métodos superfluos. Y, por consiguiente, la inevitabilidad de las ciencias (o, lo que es lo mismo, la discrepancia de ciencia y saber, como la que existe entre un arte y su fin) sería una característica de la finitud de ciertas razones en cuanto razones de ciertas subjetividades, cuyas peculiaridades ontológicas extrarracionales serían capaces de obrar nada menos que una división esencial en especies del género "razón".

Lo decisivo en esta cuestión es lo que aporta el tercer argumento para la defensa de la tesis husserliana que hemos hecho nuestra. Este consiste en recordar que hay saberes que no pueden obtenerse sin método, y que esta imposibilidad es una auténtica imposibilidad, una necesidad eidética.

Haremos mejor en expresar la misma verdad refiriéndola a los correlatos objetivos de los conocimientos, porque es imprescindible restar a la tesis todo sabor de limitación ligada al tiempo, que vuelva incompatible por principio nuestro concepto de razón con la capacidad cognoscitiva de posibles subjetividades no sometidas a finitud o, simplemente, no sujetas al género de finitud a que pertenece la humana. Este sabor no deseado lo suscita la idea del esfuerzo por saber y el ir adquiriendo, poco a poco y con el tiempo, conocimientos; pero desaparece cuando se-

ñalamos que nuestra afirmación es, simplemente, que hay que dividir las situaciones objetivas posibles en dos grandes conjuntos: las inmediatas (las que pueden darse intuitivamente a una conciencia sin necesidad de que otras se le hayan dado) y las mediatas (las que suponen la existencia conocida de otras). El carácter mediato -respecto de su posible ser conocidas- que tienen infinidad de situaciones objetivas es, precisamente, inteligible, comprensible. La relación en que están con las situaciones objetivas más inmediatas que ellas es, otra vez, la relación en que una secuela está con su fundamento entendido como ratio sufficiens cognoscendi.

Algunas situaciones objetivas se dan a conocer perfectamente sin necesidad de método que las abra ante la conciencia que atiende a saberlas. Son de esta índole, por ejemplo: que yo existo; que yo escribo; que no es posible que no exista, si existo. Otras pueden ser conocidas sólo si algunas distintas de ellas lo son ya; por ejemplo: que una ciencia no coincide jamás con un saber. Una verdad como ésta tiene que ser fundamentada. Si añadimos que en todas las esferas de verdades, en todas las regiones, hay que practicar la misma distinción entre situaciones inmediatas y situaciones mediatas, habremos demostrado -bajo esta hipótesis- que todos los conjuntos de saberes a que aspiramos irrenunciablemente (sit venia verbo) precisan de métodos (de ciencias) y que, por tanto, la ciencia tiende al saber en el sentido aducido y no se confunde con él en ningún caso. No es posible adquirir el saber buscado más que a través de los procedimientos metódicos llamados ciencias, los cuales consisten en actos de saber y,

específicamente, en los nexos que los vinculan racionalmente (las fundamentaciones).

4 Revisión de nuestros primeros supuestos

Hemos mostrado ya que el supuesto reconocido del proceder de Husserl es la existencia en la realidad de una pluralidad de ciencias que están edificándose. Nosotros no hemos hecho nuestro, sin más, este punto de partida, porque una rápida ojeada a su verdadero alcance revela que tras él se esconde un tropel de conocimientos admitidos como cosas sencillamente consabidas e incapaces de plantear cuestiones filosóficas, cuando la realidad es que tales verdades pretendidamente obvias y naturalísimas no suponen menos que toda la metafísica. Ningún pensamiento que se haya propuesto ser radical puede comenzar su desarrollo en el punto en que los Prolegómenos de Husserl empiezan el suyo. Y en esto es un gran maestro el propio Husserl de años después.

¿Qué podrían ser las ciencias ya en marcha, a una primera mirada filosófica? Ante todo, la ciencia aparecerá, a esta mirada, como uno entre los objetos que vienen a mi encuentro dentro del mundo. Será, en especial, la ciencia, o bien un particular modo de vida (así se me hace patente, por ejemplo, en el descubrimiento de que en un edificio de mi ciudad un grupo de gentes se dedican a la ciencia profesionalmente), o bien, quizá, la huella de ese modo de vivir (así se encuentra ante mí, por ejemplo, cuando la descubro en una biblioteca, o en los libros escolares,

en los que está como detenida y hecha realidad tangible).

Este objeto del mundo está ya siempre para mí investido de un sentido peculiar. Mi interpretación primerísima podría decir que incluye el hecho de que la ciencia es lo que está ahí para hacerme a mí saber, parecidamente a como están ahí objetos que sirven para que yo sobreviva alimentándome, o para que juegue, o para que trabaje. La ciencia, por su parte, puede servir para que yo pueda realmente llegar a saber,

Claro está que no me refiero a que la ciencia suscite mi posibilidad real de saber (ni, menos, la simple pensabilidad de tal cosa; ambas posibilidades están, por el contrario, supuestas desde el principio de estos pensamientos); sino que, más bien, el significado de la ciencia ante la mirada ingenua es el de ser la cosa intramundana que reúne las condiciones próximas para que los hombres podamos cumplir nuestra posibilidad real de llegar a saber.

En el transcurso de esta sencilla explicación del sentido de la ciencia me veo, por de pronto, forzado a dejar de hablar en la primera persona del singular y a utilizar el plural. Pero, además, se me descubre toda una larga serie de condiciones de la interpretación, de las cuales este traslado al horizonte de la intersubjetividad no es más que una.

En efecto, la ciencia presenta ante mí ese sentido determinado que iba anotando sólo gracias, por ejemplo:

1) A que la suma de cosas externas en que se ha objetivado casi físicamente aparece como el depósito de lo sabido en unos actos pretéritos de conocimiento que realmente formaron parte de la conciencia de ciertos hombres.

2) A que esas cosas se me ofrecen, justamente por ello, como pudiendo volver a ser objeto de los actos de saber de cualesquiera otros hombres normalmente constituidos, entre los que me cuento.

Y estas dos condiciones más a la vista convocan de inmediato a otras que se hallan en capas más profundas y cuya enumeración justifica el rechazo del punto de partida de los Prolegómenos, en los términos en que lo expresé líneas arriba:

1) La aprehensión de mí mismo no tan sólo como una conciencia, sino como un hombre: un ser personal psicofísico en relación real con un mundo externo a mí e independiente de mí en su ser, y dentro del cual, sin embargo, yo mismo me encuentro.

2) La existencia de otros hombres que se me igualan en cuanto a la facultad cognoscitiva, al menos en principio o en lo que hace a lo decisivo de ella. Estos hombres, además, pueden formar conmigo (puesto que la forman de hecho) una comunidad, siquiera sobre la base de la coincidencia de nuestros intereses y posibilidades en orden a la ciencia.

3) Esta comunidad cultural tiene imprescindiblemente por suelo la estructura causal del mundo real, que, a su vez, implica una determinada forma de existencia real del espacio y del tiempo. En esta estructura causal de la realidad espacio-temporal hallamos los hombres una comunidad real sobre la que fundamos la posibilidad de nuestra asociación ideal en la ciencia.

4) El carácter intersubjetivo e ideal de la ciencia misma. No el de las cosas externas que nombramos así, sino, sobre todo, el de las verdades, que son lo sabido por los actos de conocimiento. Los actos mismos son sucesos absolutamente irrepetibles; pero la verdad que mientan, mantenida idéntica en sí misma, puede

ser conocida en innumerables actos de saber, no sólo de una conciencia, sino de cualquier conciencia constituida como la primera en que ocurrieron.

5) Por consiguiente, un esbozo de ontología general, que divide los objetos todos, por lo pronto, en reales e ideales, y pone unos con otros en ciertas relaciones determinadas.

La actitud natural sostiene implícitamente todas estas tesis metafísicas. La filosofía tiene que proceder a su examen absolutamente radical, más que a admitirlas globalmente como verdades consabidas.

Ahora bien, más interés que el análisis de los motivos por los que rechazar el punto de partida de los Prolegómenos tal como Husserl nos lo presenta, tiene la labor de poner de manifiesto sus auténticas últimas raíces. La investigación tiene que estar dirigida por esta pregunta: ¿Cómo tiene que ser la realidad, dada la verdad de cuanto hemos expuesto y defendido en el párrafo anterior y, especialmente, en el apartado b) de él?

Los verdaderos elementos últimos supuestos son: de una parte, que hay el reino de la verdad; de otra, que hay al menos una conciencia (la mía) que conoce, siquiera parcialmente, el reino de la verdad, y que está dotada en su esencia de lo que hemos llamado la teleología de la razón, esto es: el imperativo de saber, gobernado por las supremas ideas teóricas a que hemos hecho constante referencia en el § 3.

No podemos ir más atrás del reconocimiento de un conjunto de correlatos posibles de nuestra razón teórica y del reconocimiento de la existencia de nuestra propia razón teórica, que es sólo inteligible puesta bajo la idea de la ciencia, o, lo que es

lo mismo, interesada constantemente por el descubrimiento de lo que auténticamente existe, tendiendo por esencia a abandonar todo error para establecerse en la verdad máximamente completa y máximamente perfecta.

Suprimimos todo el sentido de la labor filosófica si no la sostenemos, a un tiempo, en las cosas mismas y en el afán incabable de verdad. En realidad, lo que suprimimos si abandonamos cualquiera de estas dos cosas correlativas es el sentido de la existencia.

Por otra parte, Husserl precisa ciertos rasgos generalísimos del conjunto total de la realidad. Uno es que se halla dividido en regiones del ser; otro, que por todas partes está ordenado, y que, así, las situaciones objetivas de que consta son más o menos próximas, inmediatas o mediatas, y que, sobre todo, las relaciones que rigen entre ellas están bajo el imperio de leyes (o sea, de razones y principios de la razón). Nosotros consideramos especialmente decisivo este segundo rasgo. Es él una determinación absolutamente primaria de la realidad, cuyo descubrimiento es tan primitivo como el origen de la razón y el origen de las cosas mismas. Husserl describe con estas palabras esta condición radical de la realidad, en que tiene su fundamento la ciencia: "El reino de la verdad no es un caos desordenado; en él reina la unidad de la ley".³⁴

¿Bajo qué condiciones está, debemos todavía preguntar, el impulso por conocer? Sin duda su origen se encuentra en la distinción de verdad e ilusión, puesto que el sentido de toda su actuación es la preferencia decidida (y trabajosa) de lo que au-

ténticamente es verdad sobre lo que sólo aparentemente es verdad; de modo que es preciso retroceder, en primer lugar, a la experiencia, realmente tenida, del error, o, mejor, a la doble experiencia que es haberse equivocado y haber, por tanto, salido del error.³⁵ Sin embargo, esta experiencia misma, en que nace la posibilidad real de la existencia científica, supone la idea apriórica de la verdad (de ahí que no hayamos hablado de la razón y su teleología como de simples accidentes, el uno de la subjetividad humana y el otro de la propia razón).³⁶ Propiamente, la experiencia del error requiere muchas más ideas, y no tan sólo la de la verdad; pero nos bastaba poner ésta de relieve, cuando no pretendemos analizar completamente este asunto, en sí de importancia imposible de exagerar.

Nos interesa, en fin, al revisar brevemente nuestros propios supuestos radicales a esta hora aún temprana de nuestro trabajo, destacar que el elemento último que es el conocimiento de las cosas, puesto que pende de la experiencia real del error (y la consiguiente salida de él), muestra otro rasgo de la realidad, no mencionado en absoluto por Husserl, y que, aunque no tan directamente vinculado a la aclaración ontológica de la ciencia, no deja de importar en ella: el hecho de que "la naturaleza gusta de ocultarse". Descubrimos, a la vez que surge nuestra razón teórica, que las cosas admiten dos modos de presencia ante nuestros ojos. A veces están ocultas en su verdadero auténtico ser, y lo constituido no es sino mera ilusión; pero ello es, justamente, gracias a que es también un estado posible de ellas la revelación de su ser auténtico (ἀληθὲς). Así tiene sentido el esfuerzo por

traerlas a este segundo estado. Ahora bien, las cosas están veladas o reveladas precisamente en cuanto objetos conocidos, (o, más en general, constituidos ante la subjetividad cognoscente). Muestra esto que ambas situaciones de las cosas dependen radicalmente de dos posibles comportamientos de la subjetividad que especula (de ahí que la verdad, en el sentido de ἀλήθεια, sea achacada, o derivativa u originariamente, a los juicios, más que a las cosas).³⁷

El conocimiento; las cosas mismas; la estructura, regida por leyes, del conjunto de las cosas; el carácter trabajoso de la verdad. Estos cuatro datos absolutos son los que reconocemos, y justo con el sentido que les atribuyen nuestras breves descripciones de su naturaleza. Creemos también que ellos constituyen el horizonte más profundo de los trabajos filosóficos de Husserl y que una fundamentación absoluta de la filosofía es una investigación exacta de cuanto ellos contienen.

Por lo que hace a nuestro tema, es preciso observar que únicamente hemos demostrado la necesidad de la ciencia, pero que nos falta mostrar en detalle su posibilidad. El asunto de la filosofía son las cosas (y la razón); pero, puesto que la totalidad de las cosas debe ser descubierta con método, el método mismo es parte del asunto de la filosofía, aunque parte auxiliar. Como, por otra parte, el método requiere un saber práctico acerca de él -ya que, según veremos, es perfectamente posible construir mal estos métodos que son las ciencias-, la doctrina del método (la doctrina de la ciencia, la lógica, el arte lógico) es tan necesaria como la ciencia y, en consecuencia, su construcción perfecta es por derecho propio parte del trabajo de la filosofía.

El método del método que hacen imprescindible las cosas mismas es parte del tema de la filosofía. No es posible una filosofía como ciencia que prescinda del asunto y el problema de la lógica.

Notas

1 Véanse las precisiones que son necesarias acerca de este punto en Parte segunda, cap. 2, n. 4 (Sobre el logicismo extremo de las "Investigaciones Lógicas").

2 No tiene importancia el que no se use explícitamente el término técnico Region, acuñado años después, y sí, en cambio, palabras más vagas ("esfera", "dominio"). Lo que Id I expone no es más que el producto de la elaboración de los mismos pensamientos que subyacen a IL.

3 Por otra parte, todas las alternativas que en el parágrafo 3 de la Introducción de Husserl aparecen citadas como las supremas en la disputa sobre la fundamentación filosófica de la lógica son: o bien directamente las posibles respuestas a la pregunta por el ser del ente lógico ("ob die Logik eine theoretische oder eine praktische Disziplin (eine "Kunstlehre") sei. [...] Ob sie eine formale Disziplin sei, oder, wie es gefasst zu werden pflegt, ob sie es mit der 'blossenen Form der Erkenntnis' zu tun oder auch auf deren 'Materie' Rücksicht zu nehmen habe"); o, un poco más indirectamente, la respuesta, consecuente a la anterior, de la pregunta por la independencia del ente lógico ("ob sie eine von anderen Wissenschaften und speziell von der Psychologie oder Metaphysik unabhängige Wissenschaft sei"); o las respuestas a la pregunta, posterior, por el método que ha de usar la ontología de la región lógica ("ob sie den Charakter einer apriorischen und demonstrativen oder den einer empirischen und induktiven Disziplin habe"). Es interesante notar que el enunciado de las tres primeras cuestiones está tomado directamente de los párrafos 11, 12 y 13 de la Introducción a la Wissenschaftslehre de Bolzano.

4 El término de Heidegger no está precisamente fuera de lugar, cuando se trata de poner de relieve un pensamiento que creo que es en sustancia, y en cuanto crítica a Husserl, el mismo de Heidegger.

5 Cf. Meditaciones Cartesianas I, § 3-4, Husserliana I, pp. 48ss.

6 IL I, p. 15.

7 El nombre mismo de la ciencia representa esta relación (scientia, scire; Wissenschaft, Wissen).

8 La aclaración fundamental de esta noción se encuentra en el capítulo segundo de la Investigación Quinta, titulado: "Conciencia como vivencia intencional" (IL II/1, pp. 363-425). Cf. Id I, pp. 170ss.

9 Cf. Id I, § 37 y 80, pp. 65ss. y 160s.

10 Vid. la extraordinaria investigación de Adolf Reinach en torno a estas cuestiones: Zur Theorie des negativen Urteils, sobre todo, pp. 81ss. Cf. Balduin Schwarz, Der Irrtum in der Philosophie, pp. 24ss.; cf. también las lecciones IV-VI del curso de Ortega de 1915 que acaban de recogerse en un tomo de Investigaciones Psicológicas (pp. 57ss.).

La investigación de la naturaleza de las situaciones objetivas está iniciada expresamente en IL. Desde la página 12 encontramos la palabra unida a su concepto, aunque hay ocasiones en que el rigor terminológico no es perfecto. Propiamente se ataca la cuestión en el 28 de la Investigación Quinta (II/1, pp. 445ss.). El problema, bajo otros nombres, se halla en Bolzano (Satz an sich) (Wissenschaftslehre I, pp. 76 ss.) y en Meinong (Objektbegriff) (Ueber Annahmen, pp. 42ss.).

En Id I y en los trabajos posteriores se utiliza sistemáticamente Sachverhalt como correlato objetivo del juicio, pero no mantiene Husserl la interpretación originaria de IL sobre la esencia de estas objetividades. Tendremos más adelante ocasión de examinar estos problemas cruciales. Acerca de la toma de postura de Husserl ante el estudio citado de Reinach, cf. Id I, nota a p. 219.

11 Vid. la nota a IL II/1, p. 38.

12 Cf., además de los textos citados en la nota 10, Alexander Pfänder, Logik, pp. 40ss. y 50ss. (según la edición original, de 1921).

12 bis Acerca de los problemas que aparecen en este punto es fundamental tener en cuenta los progresos obtenidos por Dietrich von Hildebrand en sus investigaciones epistemológicas. Vid. D.v.H., Was ist Philosophie?, pp. 31ss. No pensamos, sin embargo, que todas las dificultades hayan sido cerradas definitivamente.

13 Vid. sobre todo Id I, p. 198.

14 Vid. especialmente el § 95 completo de Id I, al que pertenece el texto citado en la nota precedente (pp. 197ss.).

15 Vid. Id I, p. 199.

16 El lugar central sobre la "conciencia neutral" es el § 109 de Id I (pp. 222s.).

17 Un panorama sobre la complejidad del asunto lo ofrece el § 11 de Id I (pp. 23ss.). Las raíces de lo que ahí se presenta abreviadamente están ante todo estudiadas en el importantísimo capítulo sexto de la Investigación Sexta ("Intuiciones sensibles e intuiciones categoriales"), II/2, pp. 128-164. Cf. las secciones paralelas, dedicadas al estudio de las "síntesis": Id I, §§ 116-127; Meditaciones Cartesianas, §§ 17 y 18; Log, §§ 37-42 y Anejo I. Pero, sobre todo, importa aquí Experiencia y Juicio -en adelante, EJ-, que es un estudio exclusivamente dedicado a la constitución de los objetos de orden superior (en la esfera teórica o lógica) a partir de los de primer orden. (En la Parte tercera de este estudio se analizan muchos aspectos fundamentales de las cuestiones aquí aludidas.)

18 Unifico aquí la terminología sobreabundante, basándome en los párrafos 67-69 de Id I (pp. 125ss.). Vid en 129 lo referente a las diferencias que cabe hacer dentro de la esfera misma de la "oscuridad". Cf. Adolf Reinach, op. cit., pp. 64ss.

19 Vid. la extraordinaria descripción de Husserl en el § 14 de la Investigación Sexta (II/2, pp. 53ss.). Este esquema en tres miembros (Zeichen, Bild, Selbstdarstellung) está a la base de toda la doctrina de estos "Elementos de la aclaración fenomenológica del conocimiento", y en ella es un anacronismo el término Vergegenwärtigung en el sentido de arriba. Cf. la descripción paralela de Heidegger, en las lecciones que dedicó a exponer lo esencial del pensamiento de Husserl: M.H., Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, pp. 46ss. Cf. también la exposición de Ortega: Conciencia, Objeto y las tres Distancias de éste. Fragmentos de una lección, en: Obras Completas II, pp. 59ss.

20 Vid. también la segunda de las cinco lecciones que componen La Idea de la Fenomenología.

21 Op. cit., p. 65.

22 Vid. sobre todo Id I, Einl., p. 4. Cf. IL II/1, pp. 123ss. (§8 de

la Investigación Segunda); y I, pp. 74, 78, 119. Trataremos luego muy ampliamente de "hechos" y "esencias".

23 IL I, p. 12.

24 Cf. IL II/1, pp. 37ss. y 50ss.; pero, sobre todo, la primera sección completa de la Investigación Sexta, titulada: "Intenciones e impleciones objetivantes. El conocimiento como síntesis de impleción; sus grados" (pp. 8-127). Esta doctrina está, sin embargo, gravada con oscuridades y dificultades de gran alcance. Las aporías contenidas en toda teoría del conocimiento como síntesis de impleción exigen del modo más urgente un reexamen fenomenológico completo de lo que es conocer.

25 Vid. IL I, p. 193 y nota a p. 238; II/2, pp. 115ss.

26 Muestra bien el desplazamiento del sentido el hecho de que Husserl llama Einsicht a una especie de Evidenz, sin respeto por la etimología.

27 Esta afirmación se debe tomar con precauciones, puesto que Husserl, en parte atendiendo a problemas que hemos mencionado, y en parte llevado a ello por otras series de ideas, ha hablado largamente de la "evidencia prepredicativa". Vid. como lugar fundamental el § 4 de EJ y, después, toda la Primera Sección de ese libro: "La experiencia prepredicativa o receptiva".

28 A este capítulo de la filosofía llama Husserl "fenomenología de la razón". El concepto fenomenológico de la razón está ya fijado en La Idea de la Fenomenología (final de la lección cuarta). Los más importantes desarrollos explícitos de la fenomenología de la razón se encuentran en la Sección Cuarta de Id I y en la Meditación Tercera de Meditaciones Cartesianas.

29 IL I, p. 14.

30 Ibid.

31 Debe insistirse en que no se trata aquí, todavía, de una clasificación de juicios reales en orden al saber, sino tan sólo de un esquema de actos posibles, cuyo principio orientador no se anuncia sino como un ideal.

32 Aludimos ya a estos problemas cuando examinamos errores que ocurren

en la aclaración de la idea de las ciencias.

33 O sea: todas las situaciones objetivas reales y posibles. Mientras que no tiene ninguna importancia la cuestión de la posibilidad real de esta meta a la hora de proponérsela, es un grave problema, en cambio, el de su posibilidad ideal intrínseca. Propiamente no hay ninguna hora en que realmente nos propongamos nuestros supremos fines teóricos. Estos están ya siempre propuestos a la razón teórica o lógica, porque, justamente, constituyen su esencia (y su concepto). Husserl habla, en este sentido, de la "teleología de la razón". Y no debemos pensar tal teleología limitada a la razón lógica, sino que es el elemento constituyente de toda razón en general. (La aparición de esta idea tiene lugar en Id I, p. 176. Uno de los textos más claros sobre su sentido me parece ser Log, p. 143. El papel de tal pensamiento crece constantemente en la filosofía husserliana y llega seguramente a su máximo en el punto final de toda ella: las últimas líneas de La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental -abreviaré en Crisis-, pp. 269 ss. -cito por la edición original, Husserliana VI-.)

En cuanto al carácter fundamental de la idea de la filosofía, además de Meditaciones Cartesianas I debe estudiarse la primera sección de la segunda parte de Filosofía Primera, titulada: "Meditaciones previas sobre el punto de partida apodíctico de la filosofía" (pp. 3ss.). Debe completarse con dos Anejos, en el mismo volumen VIII de Husserliana: V, La meta del conocimiento universal, ¿no carece acaso de sentido?; y VI, Las cuestiones del punto de partida (pp. 336-358).

34 IL I, p. 15.

35 Cf. la magistral descripción y la interpretación de Antonio Millán Puelles en la Introducción de su ya citada obra: La Estructura de la Subjetividad (pp. 15-76).

36 Cf. Meditaciones Cartesianas III, § 23, p. 92.

37 Cf. Martin Heidegger, Sein und Zeit, § 44, pp. 212ss.

Capítulo segundo: POSIBILIDAD DE LA LOGICA

1 La fundamentación

Demostradas, según esperamos, la necesidad de la ciencia y la necesidad de la doctrina de la ciencia, se puede mostrar en concreto la posibilidad de ambas examinando la índole del método por excelencia: la fundamentación.

Esta calificación conviene, sin duda, a la fundamentación. En efecto, siendo la raíz de la necesidad de servirnos de ciencias la división de las situaciones objetivas posibles en inmediatas y mediatas -con grado diverso de mediatez, pero siempre mediatez inteligible-, la fundamentación es, precisamente, el método del tránsito -o el tránsito mismo- desde las situaciones objetivas inmediatas a las mediatas, gracias a la reconstrucción en el conocimiento de la trama sistemática, inteligible en sí, de la propia realidad. Fundamentar es conocer plenamente una situación objetiva que no se deja captar de este modo más que cuando la conciencia se apoya en el conocimiento de otras situaciones objetivas¹; y es, por lo tanto, considerado desde el lado de la conciencia, la operación de abrir racionalmente al conocimiento la verdad de lo que no es patente de suyo. Desde el lado de las cosas, en cambio, fundamentar no es actividad ninguna propiamente dicha, sino, prolongando la metáfora, un estado: el de sustentar unas situaciones objetivas la verdad (la existencia) de otras. La actividad de la conciencia en la fundamentación es enteramente vivida como el descubrimiento de una estructuración o sistema que es el orden mismo racional de la realidad.

Dicho con otra expresión, todavía: fundamentar es pasar racionalmente de una a otra evidencia, de un conocimiento a otro. Sin embargo, en sentido propio son las situaciones objetivas verdaderamente existentes las que se fundamentan unas en otras, y no los actos de conocer en cuanto tales. Estos se llaman fundamentados sólo por derivación, sólo merced a que las respectivas situaciones de las cosas que vamos conociendo en ellos son fundamentos las unas ~~de~~ las otras.

Nuestro primer concepto de fundamentación, en efecto, rece- la gran cantidad de pensamientos sólo vagamente esbozados. Habíamos dicho que la fundamentación es la especial relación de sostén racional que ciertos conocimientos prestan a otros; a lo que añadíamos que el concepto de fundamento que sobreentendemos aquí es el de ratio sufficiens cognoscendi, esto es: fundamento lógico. Consideremos lo que se contiene en esta definición.

Un objeto (en la acepción más universal e indeterminada) es, en general, fundamento lógico de otro, cuando se halla respecto de él en la relación que el conjunto de las premisas está con la conclusión del argumento, supuesta la buena consecuencia de éste. Ahora bien, los conocimientos, tal y como los venimos tomando, o sea, los actos de conocer no pueden encontrarse, estrictamente en cuanto tales, en la relación que los constituye al uno en fundamento lógico del otro, porque, en general, los hechos, los seres individuales (temporales), entre los cuales son un género las vivencias, no pueden, por principio, entrar en relaciones de este carácter. En todo caso, por ejemplo, una vivencia -anterior en el tiempo- puede ser la causa agente (ratio sufficiens fiendi) de otro acto -posterior-; o, también, un acto -posterior- puede

ser la causa final (ratio sufficiens agendi) de otro anterior, mediante la causalidad eficiente que es capaz de obfar la representación del acto posterior (el cual, como tal, no existe aún en la realidad, por más que ejerza realmente su eficacia causal).²

Estrictamente tomadas las cosas mismas, ni siquiera es verdad lo que acabamos de proponer, porque un objeto -en el sentido preciso definido de Gegenstand- no puede desempeñar los oficios de causa agente o efecto, ni de fin o medio. Tales papeles están reservados a esas entidades, tan importantes como mal conocidas, que hemos denominado situaciones objetivas.³ La pena no es, en cuanto tal, la causa de las lágrimas; sino que es el hecho de que se siente la pena el fundamento de que se llore; o, por otro ejemplo, que obtendré un gran beneficio es el motivo de que esté tan dedicado a mi comercio etd. En general, los fundamentos -sean del orden que sean- son situaciones objetivas, necesariamente, y, por necesidad, no son, pues, objetos. La ley se confirma para el caso que nos interesa al presente: las premisas y las conclusiones de los argumentos no son objetos (conceptos, exactamente), sino que son proposiciones (es decir, una especie de situaciones objetivas, cuyo sustrato son los objetos llamados conceptos).

Defendemos, pues, que los actos de conocer no son primariamente ni lo fundamentado ni el fundamento -por referencia al capital método que es la fundamentación- basándonos en dos razones: que solamente las situaciones objetivas pueden ser fundamentos y secuelas, en cualquier terreno en que tenga aplicación el principio de razón suficiente; y que los fundamentos y secuelas lógicos no pueden ser objetos individuales.⁴ Esta segunda razón

ha sido aducida, más que probada. Aunque, manifiestamente, carece de importancia para la defensa de nuestra tesis -que está demostrada de modo suficiente con el primer argumento, añadiéndole la observación trivial de que una vivencia no es, por esencia, una situación objetiva-, la cuestión es en sí de un alcance decisivo; y, en cualquier caso, debe ser examinada si de verdad se quiere penetrar en la naturaleza de la fundamentación.

Consideremos las cosas de más cerca. Si hacemos de la fundamentación el nervio de la ciencia y fijamos el sentido de este procedimiento metódico señalando que consiste en la búsqueda del fundamento lógico o razón suficiente del conocer, decimos entonces, implícitamente, que el conocimiento científico no se contenta con menos que con ser conocimiento del fundamento

y, en consecuencia, conocimiento por el fundamento de todo aquello que está fundado; y también afirmamos -puesto que el nexo de las premisas con la conclusión, en el argumento con buena consecuencia, es de estricta (u objetiva) necesidad-, que el saber científico es saber de lo necesario y, consiguientemente, que sólo lo vinculado por la necesidad objetiva es objeto posible del saber científico. Sólo de lo necesario puede requerirse el fundamento.

"Conocer el fundamento de algo es penetrar la necesidad de que ese algo se comporte de tal o tal otro modo".⁵ Dicho con otras palabras: conocer científicamente (fundadamente) algo quiere decir conocer este algo como necesario. Ahora bien, las situaciones objetivas son las únicas "objetividades" que pueden

servir de sustrato a las modalidades;⁶ los únicos objetos capaces de ser posibles, contingentes, necesarios o imposibles. Así, pues, los objetos de la ciencia son las situaciones objetivas necesarias.

Nosotros no comenzamos por clasificar las cosas que vemos y entendemos en necesarias y contingentes. Desde luego, que yo oiga en este preciso instante las cigarras sonar en el campo es cosa perfectamente accidental, y, en cambio, que las cigarras sean escuchadas en un momento del tiempo, no importa cuál, es cosa claramente necesaria. No se puede oír más que en un punto del tiempo; pero no vemos la razón de tener que oír ahora justo lo que de hecho oímos.

Es precisamente este ver o no ver la razón lo que diferencia las situaciones objetivas necesarias de las contingentes.⁷ Una cosa (entiéndase siempre: una situación de cosas) es ~~f~~ista como necesaria cuando es contemplada desde el fundamento que la explica; cuando es conocida como el caso particular de una ley de esencias (esto es, de una ley exacta). Algo es necesario en sí cuando deriva de una ley exacta (que no admite excepciones, no porque no quepan realmente, sino porque ni siquiera caben como meros posibles).

Una ley exacta se refiere a los géneros bajo los que caen las cosas vinculadas por la necesidad. No existe una ley que obligue a estas cigarras a ser escuchadas en ~~este~~ momento, y, sin embargo, estas cigarras y este momento están vinculados por la necesidad, sólo que no precisamente en cuanto son "estas" y "este", sino tan sólo en cuanto son, por su especie, cigarras y momentos. Estos objetos individuales caen, respectivamente, bajo

la especie "cigarra" y bajo la especie "momento del tiempo", y es cosa necesaria que las cigarras, si viven y si son escuchadas, vivan y sean escuchadas en un momento del tiempo (cualesquiera cigarras en cualesquiera momentos). Ahora bien, a su vez esta proposición necesaria no es conocida como tal más que gracias a que está fundamentada, a que es vista como un caso de otra proposición más universal, que, para nuestro ejemplo, es: que es necesario que todas las cosas individuales sean temporales. La nueva verdad no vale ya sólo para cigarras y momentos. En vez de regir las especies de los individuos, rige la relación en que están los géneros a que pertenecen los individuos.⁸

Pero cabe seguir preguntando, una vez que se ha ascendido hasta la necesidad genérica (ni individual, ni específica), por qué ella es una necesidad. ¿Por qué son necesariamente temporales las cosas individuales? La respuesta no puede remontarse a otros géneros de estos géneros. Debe, simplemente, exponer el verdadero sentido de esta suprema necesidad que hemos conocido, y, ello, a través de una transformación evidente de la proposición en una ley general, de cuya vigencia toman su necesidad todas las situaciones objetivas menos universales que están bajo ella. La ley dice aquí: las cosas individuales son temporales (se entiende: lo son por su género, por su esencia genérica misma). Si la ley es verdadera, individuación y tiempo son dos esencias genéricas que se exigen mutuamente; y, como los géneros están presentes en las especies, hasta la especie ínfima (cigarra, por ejemplo, quizá; o animal bruto, de acuerdo con Aristóteles), y en el individuo mismo, especies e individuos piden por su esencia lo que pide su género,

y por esto penetramos, en ocasiones, en la necesidad que rige la comportamiento de las cosas.

La ley general, pues, no es, estrictamente, necesaria, sino, justo y sin más, general o genérica o universal (genéricamente). Es, en cambio, el fundamento que explica todas las necesidades q que están sujetas las situaciones objetivas que caen en el ámbito de su extensión. A estas situaciones objetivas se llega por especialización, y, en fin, por individualización. Y, desde el punto de vista de la ciencia, su necesidad (su existencia necesaria, mejor dicho) es la conclusión de un silogismo (deduktiva Folge) en el que la premisa mayor es la ley general y la menor expresa la inclusión de una esencia en el árbol de Porfirio del género al que se refiere el concepto de la mayor. La conclusión no es, en realidad, una proposición modal, pero puede ser transformada, en equivalencia, en una proposición necesaria, puesto que es, precisamente, una secuela deductiva de una ley exacta. En nuestro ejemplo, con ligera modificación: Los objetos individuales son temporales; el canto de la cigarra es un objeto individual; luego el canto de la cigarra ocurre en algún momento del tiempo.⁹

Es evidente que acabamos de suscitar un auténtico enjambre de problemas. El sentido mismo de la fundamentación exige evocarlos cuando apenas estamos en el umbral de nuestra tarea. Procederemos, provisionalmente a continuar analizando el método racional, con vistas a la solución -también provisional- de las primeras cuestiones que nos hemos propuesto, impulsados por el método de Husserl; pero, sin duda, la definitiva solución de estas mismas cuestiones obliga a que más adelante prosigamos in--

vestigando en la dirección que ahora hemos esbozado.

Dejemos, en todo caso, asentado que lo fáctico de las situaciones objetivas fácticas no puede, por principio, ser fundamento lógico ni secuela lógica. Tanto menos, como veíamos, lo fáctico de los objetos fácticos; y las vivencias intencionales son objetos fácticos. Solamente, pues, los "contenidos" de los actos; solamente ciertos seres atemporales (ideales) -o lo ideal de ciertos seres individuales- mentados por los actos pueden ser "fundamentos lógicos" de otros seres de su misma índole ontológica. No las vivencias teóricas, sino las verdades entran, ocasionalmente, en el rexo gobernado por la razón suficiente del conocer, y lo hacen, precisamente, cuando unas son premisas de otras, que se siguen lógicamente de las primeras (o sea, cuando la verdad de unas deriva necesariamente de la verdad de otras).

2 Características de la fundamentación que hacen posibles la ciencia y la doctrina de la ciencia

a) Sobre las formas de las fundamentaciones

Las fundamentaciones, consideradas ante todo como los métodos centrales del saber científico, son estructuras fijas, o, mejor dicho, relaciones cuyos términos son siempre los mismos. En una fundamentación, en efecto, no es posible que varíen o el fundamento o lo fundamentado, o ambos, sin que se altere la fundamentación misma (o sea, sin que pasemos a tener otra diferente o ninguna en absoluto). Una situación objetiva determinada, o un con-

junto determinado de situaciones objetivas, permanecen para siempre siendo el fundamento de tal otra situación objetiva, según un modo determinado;¹⁰ lo cual es perfectamente compatible con el hecho de que una misma verdad pueda ser demostrada por más de una vía. Y, correlativamente, a la subjetividad que fundamenta no le es posible llegar a certeza plena en un caso determinado, más que si ha pasado siempre antes por las mismas certezas.

En segundo lugar, toda fundamentación es de una forma, esto es, pertenece a una especie de fundamentación, la cual no tiene nada que ver, en principio y en cuanto tal, con las especies a que pertenecen las situaciones objetivas que están en la relación de fundamenta y cosa fundada.¹¹

No ocurre, pues, que cada fundamentación sea de su peculiarísima forma, ya que esto equivaldría a que ninguna fundamentación fuera de ninguna forma. Por el contrario, cuando decimos que una fundamentación tiene, por ejemplo, la forma de silogismo en Barbara, señalamos, en verdad, su especie; la cual, por ser tal, es un universal cuya extensión -no se olvide que ésta es una magnitud ideal dada-¹² la constituye una multitud infinita de fundamentaciones posibles que son de la misma (idénticamente la misma) forma. Así, diferenciamos en las fundamentaciones el contenido (o materia) de la forma, y ésta es la que señala, en exclusiva, de qué especie es una fundamentación cualquiera.

Podemos distinguir dos elementos determinantes de la forma completa de las fundamentaciones. El primario es el modo del enlace de las proposiciones en la fundamentación (responsable, por ejemplo, del modo silogístico); el secundario -que no necesita siempre ser tenido en cuenta, a la hora de decidir de qué forma

es la fundamentación como un todo- es el tipo de estructura interna que presenta cada proposición que interviene en la fundamentación (aunque, como es bien conocido, esta estructuración decide, por ejemplo, la figura del silogismo). Tradicionalmente se ha hablado, respectivamente, de la ordenación de la materia próxima (las proposiciones) y de la ordenación de la materia remota (los términos) en una argumentación. Piénsese en la lógica proposicional y en la lógica de primer orden en general.

A cada una de las formas de las fundamentaciones corresponde una ley general apriórica que dicta que todo enlace de proposiciones que pretenda ser una argumentación y que posea la forma del caso es realmente una fundamentación correcta, si parte de premisas correctas.¹³ Husserl, pues, llama "fundamentación correcta" a la que se apoya en juicios correctos y posee una auténtica forma de fundamentación. Nosotros hemos hablado constantemente, como es uso tradicional, de la buena forma de las argumentaciones, y hemos entendido por tal aquella en que es imposible introducir "juicios correctos" como premisas e inferir un "juicio incorrecto"; pero los términos de Husserl, en realidad, son más ajustados aquí a las cosas mismas. De acuerdo con ellos, podríamos decir que sólo las fundamentaciones bon buena forma, pero con premisas "incorrectas", merecen el nombre de "fundamentaciones incorrectas"; mientras que, en cambio, los conjuntos de pensamientos que pretenden pasar por fundamentaciones, pero no están bajo ninguna forma de fundamentación, justamente no son fundamentaciones en ningún sentido, sino paralogismos y sofismas. No es que posean una mala forma o tengan mala consecuencia; lo que les sucede es que carecen de forma de fundamentaciones en absoluto.¹⁴ En estos tér-

minos, naturalmente, "fundamentación correcta" vale tanto como razonamiento científico o demostrativo (ἀποδείξις); y la "fundamentación incorrecta" -pero fundamentación, auténtica fundamentación- es el argumento que tiene, solamente, una buena consecuencia (vi formae).

Hay que evitar decididamente hablar de fundamentaciones (o inferencias) verdaderas o falsas. La verdad y la falsedad son, exclusivamente, atributos de ciertas situaciones objetivas a que damos el nombre de proposiciones (si tomamos "verdad" y "falsedad" en un sentido más estricto que el que nos sirvió de guía cuando comenzábamos nuestro trabajo). A fortiori, es incorrecto hablar de fundamentaciones lógicamente verdaderas, por contraste con las que, además, son materialmente verdaderas; y, aún más incorrecto es proponer la existencia de argumentaciones materialmente verdaderas que, simultáneamente, son formalmente (lógicamente) falsas.

Permanece extendida sobre estas cuestiones -que son, en verdad, las cuestiones lógicas supremas- la oscuridad derivada de que no hayamos llevado aún a cabo explícitamente todas las distinciones necesarias en el terreno de los objetos lógicos y de los actos expresivos en que se constituyen estos objetos. No hemos hecho todavía entrar en la consideración ni a las entidades lingüísticas ni, sobre todo, a los verdaderos objetos lógicos mismos.

b) Primera ojeada a lo específicamente lógico. La proposición

La irrupción de una región lógica separada de alguna manera del resto de las regiones del ser - a la vez que vinculada imprecisa pero inevitablemente con ellas- se produce en cuanto nos

detenemos a pensar si es posible y cómo es posible que no todas nuestras fundamentaciones sean correctas.

Nuestras ciencias vienen a ser tejidos de saberes entramados por métodos de saberes, y estos métodos remiten todos, en última instancia, a fundamentaciones, ya que los que no son directamente fundamentaciones resultan ser procedimientos auxiliares de ellas o ahorradores de verdadero trabajo fundamentador -previamente justificados, a su vez, en la evidencia-.¹⁵ La ambivalencia del término "fundamentación" ha ido destacándose a medida que penetrábamos en las cosas. Ahora vemos, desde luego, que fundamentar en sentido noético (producir una nueva evidencia basándose en las ya obtenidas, gracias a un arte) es algo completamente distinto de la relación real de estar fundando unas situaciones objetivas el ser y la inteligibilidad de otras. Hemos descubierto que la fundamentación noética no es otra cosa que el efecto de la reproducción adeduada, en el conocimiento, del sistema de las propias cosas.

Pero no sucede, ni con mucho, que el éxito venga necesariamente a coronar nuestros esfuerzos siempre que emprendemos una investigación científica, ni aun en todas las ocasiones en que sólo intentamos aducir un argumento a favor o en contra de cualquier opinión precientífica y cotidiana. No solamente no es siempre fácil obtener un nuevo conocimiento bien fundado, sino que la verdad es que todo el dominio del arte de fundamentar no nos basta, con extraordinaria frecuencia, para arribar a la conclusión deseada. Y tampoco estas dificultades llevan consigo la paralización constante de nuestra razón ante los obstáculos no salvados, sino que, inadvertidamente, somos sujetos de errores, reali-

zamos "falsas" fundamentaciones (o sea, ninguna fundamentación) creyendo firmemente haberlas hecho correctas. A estas series fallidas de pensamientos llamamos paralogismos. Tanto podemos sostener explícitamente que un paralogismo es un argumento sólido, como nos puede ocurrir que vivamos sobre el suelo de paralogismos hechos hábitos y nunca tematizados (las célebres inconsecuencias que, de cuando en cuando, descubrimos en nosotros mismos).

Además del evidente fenómeno del haber estado siendo víctimas de paralogismos -y recordemos el carácter de vivencia fundamental que concedimos a la experiencia del error, que muy bien puede ser error producido por una ilusión lógica o paralogismo- tenemos también conciencia de poder ser autores de sofismas, o sea, de presuntos argumentos que urdimos para engañar. Disponemos, incluso, desde la Antigüedad de clasificaciones de los modos posibles de sofismas, que hacen de contrafiguras de las argumentaciones auténticas.

¿De qué género de cosas pueden ser estas "series fallidas de pensamientos"? ¿Qué unidad cabe que posean un paralogismo o un sofisma o una especie de sofismas? ¿Cómo es hacedero, por ejemplo, examinar un error lógico en que hemos incurrido? Si se tratara de la secuencia de vivencias que tuvo lugar al tiempo de nuestro error, su condición de objeto individual le impide volver a ser vivencia real de ninguna conciencia en absoluto. Los pensamientos vividos no pueden volver a ser vividos "originariamente", como "impresiones primitivas", por ninguna conciencia de ningún sujeto; lo más, pueden ser "reproducidos" (recordados, por

ejemplo: reproducimos como pasados), pero precisamente porque su condición ontológica los hace efímeros e irrepetibles sin remedio. Un pensamiento reproducido es, tan sólo, la producción originaria de un segundo pensamiento que se parece más o menos al que ya nunca podrá volver a ser vivido. Ahora bien, el paralogismo que analizamos, exactamente igual que el sofisma y exactamente igual que el argumento válido o que la ἀνόδειξις, es real y verdaderamente uno, el mismo, idénticamente, que nos engañó, nos persuadió o nos mostró la verdad. Toda pretensión de disolver su identidad en la mera semejanza de los actos que lo producen y lo reproducen es un esfuerzo contrasentido, porque el parecido de dos individuos cualesquiera supone necesariamente la unidad (e identidad consigo mismo) del criterio que nos permite saber que se parecen. Aquello en que las cosas se parecen no es divisible en los aspectos individuales parecidos de las propias cosas que se comparan, sino que es el quid idéntico que permite la reunión de la clase de las cosas que se asemejan según él.¹⁶

Esto prueba la objetividad, la idealidad de paralogismos, sofismas y argumentos auténticos, y, por tanto, su diferencia ontológica respecto de la naturaleza -individual, temporal, real (reell)- de las vivencias intencionales en que los sujetos los viven. En este sentido, se hallan en las mismas condiciones que las situaciones objetivas existentes que estudiamos cuando hacemos ciencia y que se integran en las diversas regiones de la realidad (entendida en el amplísimo sentido del conjunto de las cosas mismas, en el que incluimos desde las propias vivencias del sujeto que hace ciencia, a Dios, los números o los valores).

Pero es evidente que, además de la objetividad y la idealidad

de los argumentos y los paralogismos, hemos demostrado también que no se los puede confundir con la realidad misma objeto de nuestra fundamentación o nuestro error lógico. Un argumento correcto es, por consiguiente, una fundamentación; pero no en sentido noético, ni tampoco en sentido objetivo, sino en sentido lógico.

Las fundamentaciones lógicas o argumentaciones o inferencias son, también, y por las razones que fueron aducidas páginas atrás, secuencias de entidades que tienen la estructura, no de objetos (Gegenstände), sino de situaciones objetivas.¹⁷ Una o varias configuran el fundamento lógico, y otra es lo fundamentado. La primera o primeras se llaman premisas de la otra, que es su conclusión; y la relación de fundamentación recibe aquí el nombre técnico de consecuencia. La consecuencia depende, exclusivamente, como dejamos señalado, de la forma de la inferencia, determinada por la ordenación de la materia. (próxima y remota). La materia próxima de una argumentación son las situaciones objetivas aisladas de que consta la secuencia (que es ella misma una situación objetiva, de complejidad superior). Estas situaciones objetivas son lo conocido, en cuanto tal, de las situaciones objetivas reales, como enseñan las descripciones que hemos adelantado. Son las verdades como tales, en que pensamos las situaciones objetivas existentes. Y, éstas, por su parte, son los términos de la adecuación de que depende la verdad de aquéllas (la verdad de las situaciones objetivas "lógicas").

Las situaciones objetivas "lógicas" no pueden, por consiguiente, identificarse con las situaciones objetivas ontológicas o reales, salvado el caso de la reflexión lógica, en que lo investigado y "lo conocido, en cuanto tal" pertenecen necesariamente ambos

a la región lógica (aunque aquí rige también que son diferentes por principio las dos situaciones objetivas que entran en consideración). El pensamiento pensado y el objeto conocido no coinciden nunca,¹⁸ Además difieren ontológicamente, excepto cuando el objeto conocido es una parte de la región lógica.

A las situaciones objetivas "lógicas" juzgadas (y, más precisamente: a las situaciones objetivas "lógicas" en cuanto no son las cosas que queremos conocer -primae intentiones-, sino siempre "lo conocido, en cuanto tal" -secundae intentiones-) las llamamos proposiciones (Sätze). En esto la fenomenología se aparta un punto de la tradición lógica, que prefiere emplear el nombre de juicio, y reserva "proposición" para los juicios que forman parte de los razonamientos (inferencias, Schlüsse). La fenomenología, en cambio, llama proposiciones a todos los juicios.¹⁹

Las situaciones objetivas reales, las primae intentiones del conocimiento en general, pueden existir o no (temporal o idealmente), Sólo de las proposiciones tiene sentido decir que son o verdaderas o falsas, según reflejen "significativamente" de modo adecuado o inadecuado lo que existe in rerum natura, puesto que las proposiciones son las "significaciones" (contenidos lógicos) de los actos de juicio (para los que la fenomenología reserva el nombre de "juicios -Urteile-", aunque con ciertas divergencias en el uso, según los autores), y los actos de juicio quedaron descritos como conciencias teóricas ponentes de situaciones objetivas (luego capaces de "ponerlas" inadecuada o adecuadamente). En realidad, la verdad o la falsedad, en sentido propio, son los atributos característicos de las proposiciones,

Hay que guardarse de pensar que todas las situaciones objetivas

"lógicas" sean proposiciones, puesto que los contenidos lógicos de los actos teóricos sintéticos que no son juicios merecen ser también considerados situaciones objetivas, en muchos casos, y, en cambio, es imposible que sean verdaderos o falsos (por ejemplo, las hipótesis lógicas, que son los contenidos lógicos de las prótasis gramaticales en las oraciones condicionales).

Observemos que, simultáneamente con el decisivo paso que acabamos de dar, surgen ante nosotros nuevos sentidos de los términos "conocimiento" y "ciencia", de la misma manera que hemos visto ya aparecer nuevas acepciones de los términos "verdad", "situación objetiva" y "fundamentación". Un conocimiento, en cuanto es susceptible de entrar en la composición de una inferencia (palabra que preferimos para la "fundamentación lógica"), es una proposición verdadera -conocida como verdadera, esto es, evidente-. Una ciencia, en sentido lógico, es, ante todo, un sistema de verdades, ordenadas todas según las relaciones de premisas y conclusiones. Evidentemente, ésta es la acepción más propia de la ciencia, y la que suponíamos inevitablemente desde el instante en que hemos probado que un nexo de juicios (Urteilsakte) es incapaz de ser un nexo de fundamentación, puesto que no nos quedaba, ya entonces, otra alternativa que la forzadísima de denominar "ciencia" al sistema mismo de la realidad, a la vez que al único camino de dar satisfacción a nuestras supremas metas teóricas. Incluso encierra cierta violencia aplicar, como hemos hecho nosotros constantemente, los adjetivos "inmediato" y "mediato" a las situaciones de las cosas mismas, cuando es, más bien, por relación a nuestro conocimiento (como secundae intentiones, pues) por lo

que decidimos esa distinción. Al menos en este punto, nos respaldaba la expresión aristotélica (πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον).

En definitiva, el punto de vista a que nos vemos empujados por las cosas tiene su clave en el discernimiento de un elemento peculiar que media entre el acto de juzgar o saber o fundamentar y la situación objetiva o enlace de situaciones objetivas a que los actos están referidos intencionalmente. Este elemento, el λόγος (λόγος ἀποφαντικός, en el caso presente), el objeto lógico fundamental, es el sentido (o significado, o significación: Sinn, Bedeutung)²⁰ de los actos. De la misma manera que sólo sobre la base de los rudimentos de la teoría fenomenológica²¹ del juicio hemos conseguido separar las proposiciones del resto de situaciones objetivas lógicas²² -y esto es causa de que deba ser tomada al pie de la letra la expresión que dice que, por ejemplo, "una proposición es el sentido de un acto de juzgar"-, así también, sólo atendiendo a los fenómenos de la conciencia y a lo que evidentemente mientan, podremos fijar el resto de categorías lógicas²³. Hemos obrado así, tácitamente, en el análisis de lo que es la fundamentación (y la inferencia o fundamentación en sentido puramente lógico), y así tendremos de nuevo que proceder cuando busquemos las partes lógicas de las proposiciones simples. Es, en cambio, imposible alcanzar el nivel del análisis lógico utilizando, única o predominantemente, el análisis lingüístico-sintáctico. Por ejemplo, las proposiciones son, normalmente, expresadas mediante oraciones enunciativas (o enunciados, Aussagen); pero las meras conjeturas, o las fantasías, o hasta las preguntas, las dudas y las órdenes aparecen expresadas muy a menudo por "oraciones enuncia-

tivas", sin que ninguna variación en la pura secuencia de "signos-tipo" decida qué sentido damos en cada uso concreto a las mismas palabras²⁴ (obsérvese que una palabra, como elemento del sistema de la lengua, es un objeto ideal, que no puede confundirse con un uso individual de ella).²⁵

c) Condición para la posibilidad de las metodologías particulares de las ciencias

Es preciso ahora volver otra vez la atención a los rasgos generales de la fundamentación, a partir de los cuales nos proponemos mostrar en concreto la posibilidad justificada de la ciencia y la doctrina de la ciencia.

Como habíamos adelantado, la tercera nota de interés para nuestra tarea es que, demostrada la necesidad de distinguir entre materia y forma de las fundamentaciones, las relaciones de una y otra se rigen por la ley que señala que la forma no tiene, en principio y en cuanto tal, nada que ver con las especies a que pertenecen las situaciones objetivas investigadas. La forma de la fundamentación es perfectamente independiente de la índole específica de lo que se fundamenta. Es notorio que, por ejemplo, la especie de fundamentación que llamamos silogismo en Barbara puede ser aplicada tanto cuando estamos estudiando objetos matemáticos, como cuando nos dedicamos a la teología. La multitud infinita de posibles fundamentaciones de la misma forma no encuentra barreras en la diversidad o hasta heterogeneidad de las situaciones objetivas a que las fundamentaciones como actos se refieren; de modo que, en principio, todas las ciencias se valen de todas las formas de fundamentación.

Ello no significa, sin embargo, ni que todo método del saber sea absolutamente independiente de la índole de los objetos investigados, ni que deba renunciarse, por razones tan fuertes que hicieran de esa empresa un contrasentido, a la búsqueda en las cosas mismas de los orígenes de las formas de fundamentación. Más bien es el caso todo lo contrario: los métodos -cuando esta palabra se entiende alcanzando a procedimientos más amplios y complejos que el puro núcleo de todos ellos, que es la fundamentación- deben elegirse enteramente según la naturaleza de lo que se quiere examinar con ellos; y, en cuanto a las propias fundamentaciones, no es sólo a su materia o contenido a quien quizá corresponde algo en la realidad, sino que ésta interviene también a la hora de decidir la forma de fundamentar que cabe emplear.

La primera de estas dos tesis fue probada ya en las primeras páginas de este estudio, por lo menos en lo que hace a lo esencial, y está corroborada por el hecho de la multiplicidad de las ciencias. No me refiero ahora a cualquier sentido de esta multiplicidad, sino a que las varias ciencias presentan diferencias en su forma que dependen, precisamente, de la región del ser que tienen por campo de trabajo. Quizá más de una región pueda ser investigada con el mismo método; pero esta misma posibilidad -y su cuestionabilidad- es ya indicio de que suponemos establecida una relación eidética entre la realidad y los métodos para llegar a conocerla.

La segunda tesis viene a parar a lo mismo que la primera. Su verdad está confirmada por la presencia, junto a la lógica general, de las metodologías particulares de las ciencias. Hay, en efecto, una doctrina general de la ciencia; pero, a su

lado, hay teorías de las ciencias particulares, que no pueden elaborarse más que cuando se conoce en amplia medida la naturaleza de los objetos de las correspondientes ciencias.²⁶ De aquí que los procedimientos que, por ejemplo, debe dominar el historiador difieran mucho de los adecuados al matemático o al biólogo. Dicho muy en general, es cosa clara que el método deductivo puede ser empleado en cualquier materia; pero también es claro que domina absolutamente en ciertas ciencias, mientras que le cumple un lugar mucho más modesto en otras. Precisamente la necesidad de explicar la posibilidad de las doctrinas particulares de las ciencias hace ver bien la verdad general -que a estas alturas tiene que estar aún parcialmente velada- de que el fundamento de las formas de inferir debe buscarse en las cosas mismas. En términos de Husserl: "En la naturaleza general de los objetos de la esfera del caso radican ciertas formas de nexos de las cosas, y éstas determinan, a su vez, peculiaridades típicas de las formas de fundamentación que predominan justo en esta esfera."²⁷

Con todo, veremos que estos problemas llevan a otros más intrincados, que no hemos mencionado aquí.

d) Posibilidad de la ciencia y de la doctrina de la ciencia

La distinción de forma y contenido, requerida por todas las fundamentaciones, sin posible excepción, más las características de la forma, que hemos descrito, son el fundamento próximo decisivo de la posibilidad de las ciencias como métodos racionales del saber. Si las fundamentaciones no poseyeran formas, entonces está probado que imperaría en ellas el desorden más completo, pues estaría ausente toda sombra de ley. Ley es razón y fundamento ex-

plicativo; y la existencia de razones es lo único que puede dar sentido a la construcción y aplicación de un método (arte de la ciencia). Si por un momento hiciéramos la ficción de un reino de la verdad acabadamente caótico, y pensáramos -como si esto no fuera un contrasentido- que la estable y definitiva carencia de ley no es, en realidad, el sometimiento a la ley que dice que no hay leyes (fuera de ella), entonces el único método que quedaría a la investigación del caos sería el amontonamiento al azar de proposiciones, por ver si de repente no surgía, de la mezcla casual, la evidencia de una nueva verdad. Aun esta proscripción del método racional contiene la necesidad de este mínimo de método racional que es atenerse a la evidencia racional (claro que absurda) de que nada, por esencia (1), puede nunca ser fundamentado (porque nada tiene forma; esto es, porque todo tiene una única forma, que es la absurda carencia de toda forma).

La independencia plena en que, en general, están mutuamente la forma y el contenido de las fundamentaciones es el rasgo de éstas que permite la construcción y aplicación de una doctrina general de la fundamentación, que es el núcleo de cualquier posible doctrina general de la ciencia (o lógica).

El peligro, siempre presente, de sucumbir a paralogismos se extiende a ser peligro de errar todo método, y no sólo la fundamentación. La ciencia misma (el método por excelencia) puede equivocarse su camino, y no únicamente en el sentido que examinamos al empezar este estudio, sino en cuestiones que se atengan a la forma. Una teoría del método es, inevitablemente, una disciplina que contiene normas, y más concretamente, una disciplina práctica -en cuanto contiene normas que señalan los medios para

un fin, y un fin tan ineludiblemente propuesto a cada uno en la realidad²⁸, como que se trata de un fin inscrito en la esencia de la razón-. Necesitamos -y podemos construir- una disciplina práctica que critique, ante todo, la forma de las ciencias como métodos del saber. Este arte de la ciencia (Kunstlehre der Wissenschaft) -he aquí la definición por excelencia de la lógica- no puede echarse a andar más que cuando dispone de un arte completa de la fundamentación.²⁹

Notas

1 Esta afirmación es sólo verdadera si el adverbio "plenamente" se toma al pie de la letra, porque es posible vivir la evidencia de situaciones objetivas que en sí son secuelas de otras, sin haber nunca vivido propiamente la evidencia de sus fundamentos. Vivir esta evidencia añade una perfección específica al conocimiento que se tenía ya antes de experimentarla; pero no es cosa que se requiera absolutamente para conocer -con menor plenitud o perfección- la situación objetiva mediata del caso. Piénsese en los ejemplos que ofrecen tantas verdades lógicas o matemáticas elementales; y aun tantas verdades de hecho, garantizadas por la experiencia, pero no comprendidas todavía como corolarios de principios esenciales -siendo así que en realidad lo son-. Y piénsese, como complemento, en lo que añade a estos conocimientos el nuevo conocimiento de su vinculación con un fundamento (un ejemplo ilustrativo lo ofrecen las verdades matemáticas, antes y después de ser consideradas axiomáticamente). (Cf. el procedimiento seguido por Husserl en el desarrollo de la teoría formal de los todos y las partes: IL (III, § 14), II/1, pp. 261ss.)

2 Estas distinciones están tomadas, desde luego, de las llevadas a cabo por Arthur Schopenhauer en Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

3 Vid. Adolf Reinach, op. cit., pp. 82ss.

4 Con más precisión, puesto que vamos a ver que, en cierto sentido, las situaciones objetivas fácticas o individuales pueden ser tomadas como secuelas lógicas, debemos decir: que los fundamentos y secuelas lógicos no pueden ser lo propiamente individual de los objetos individuales.

5 IL I, p. 231.

6 Vid. Adolf Reinach, op. cit., pp. 83ss.

7 O: las verdades de razón, de las verdades de hecho, en la famosa terminología de Leibniz.

8 Cf. IL II/1, pp. 233s. y 240.

9 Vid. para todo ello: Id I, pp. 19s.; IL I, pp. 231s.

10 Aquí, en realidad, en pleno territorio de lo intemporal, no se usan en sentido propio los adverbios de tiempo (tampoco, desde luego, el adverbio "eternamente").

11 Vid. IL I, pp. 17ss. Un poco más adelante se matiza esta afirmación.

12 Vid. Leopoldo-Eulogio Palacios, "De habitudine inversa inter comprehensionem et extensionem conceptuum", en: Laval Théologique Philosophique, fév. 1971, pp. 81ss.

13 IL I, p. 18.

14 No hace aquí al caso la "buena consecuencia vi materiae".

15 IL I, pp. 23ss. Manténgase siempre presente que estamos hablando de la consecuencia o, mejor, secuela deductiva en sentido estricto.

16 Vid. IL (II, § 3) II/1, pp. 112s.

17 Cosa que debe ser señalada en contra de la opinión de Reinach.

18 IL II/1, p. 46: "Niemals fällt aber der Gegenstand mit der Bedeutung zusammen".

19 Con notables excepciones, entre las que destaca Alexander Pfänder, quien conserva Urteil (iudicium) y reserva Satz para oratio (ni siquiera enuntiatio). Cf. la noción exacta fenomenológico-pura de "proposición noemática" (noematischer Satz) en Id I, § 133, p. 274.

20 Estas palabras son, en principio, sinónimas en la doctrina fenomenológica (vid. IL II/1, pp. 52s.). Experimentan un cambio de significado que las separa en etapas muy posteriores del edificio de la fenomenología de Husserl (vid. Id I, § 124, p. 256). En tanto nosotros no precisemos de otra cosa, las emplearemos como sinónimos.

21 No aludimos con esto a ninguna doctrina particular o de escuela, sino al puro examen de los fenómenos mismos; esto es, de las cosas mismas en cuanto se nos dan.

22 Que estas situaciones objetivas sean consideradas como también pertenecientes al ámbito de la lógica es cosa que deben a su posibilidad de figurar en nexos propiamente apofánticos. Cf. EJ, pp. 1-7 -cito siempre por la edición alemana de 1976-. Es, en definitiva, la misma tesis del capítulo cuarto del tratado aristotélico de interpretatio-

ne: "οἱ μὲν οὖν ἄλλοι [λόγοι] ἀφείσθωσαν, — ἐνητορικῆς γὰρ ἡ ποιητικῆς οὐ χειροτέρεα ἢ σκέψις, — ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας" (17 a 4-7).

23 Cf. ya el pasaje decisivo de IL I, p. 244, donde se hace mención, por primera vez de la cuestión del origen fenomenológico de las categorías lógicas. El adjetivo "fenomenológico" es una corrección de la segunda edición, y sustituye en ella a "lógico", que traía el texto de 1900. Este motivo puede verse en toda su amplitud en las investigaciones para la "genealogía" de la lógica que constituyen Experiencia y Juicio.

24 Es especialmente instructivo ver: Alexander Pfänder, op. cit., pp. 31ss.

25 Lóg, pp. 17-19; pero ya: IL II/1, p. 43. Lo que se fundamenta en el texto de Lóg se expresa con perfecta claridad en este pasaje: "Die Sprache selbst in allen ihren Besonderungen nach Worten, Sätzen, Reden ist, wie in grammatischer Einstellung leicht zu sehen, durchaus aus idealen Gegenständlichkeiten aufgebaut" (Husserliana VI, B. III, p. 368).

Hago aquí uso, desde luego, de algunas distinciones de curso muy corriente en la filosofía del lenguaje y en la lingüística no filosófica. Cf., además de cualquier tratado o manual de estas materias (por ejemplo, la recientísima Introducción a la Filosofía del Lenguaje de Acero, Bustos y Quesada -Madrid, Cátedra, 1982-), sobre todo: F. de Saussure, Curso de Lingüística General, pp. 57ss. (trad. Amado Alonso; Buenos Aires, Losada, 1945).

26 Cf. la interesante discrepancia de Kant en nota ***** a IL I, § 13, p. 31.

27 IL I, p. 22.

28 Este fin real no aparece a todos como la necesidad de vivir en la dedicación a la ciencia; muy al contrario, esta forma de la existencia no puede, quizá, ser adoptada más que gracias a una decisión libérrima, impulsada por motivos no sólo puramente teóricos. Sin embargo, es común a todos el reflejo de ese fin superior que es la preferencia por la verdad, o, en el caso mínimo, el conocimiento de que se distinguen lo

verdadero y lo falso (caso mínimo de la manifestación de la "teleología de la razón"). Cf. Meditaciones Cartesianas, p. 44; más claramente aún, Conferencias de París, p. 4 (citadas por Husserliana I); máximamente desarrollado en el capítulo ya citado del segundo volumen de Filosofía Primera.

29 Vid. IL I, pp. 25-28.

Capítulo Tercero: SOBRE LA ESENCIA DE LAS CIENCIAS NORMATIVAS Y PRACTICAS.

1 Análisis de las proposiciones normativas

Las ciencias prácticas y las ciencias normativas coinciden en estar compuestas, casi del todo, o casi siempre, por reglas; esto es, por proposiciones cuya cópula o elemento formal principal es algún modo de deber ser. Se oponen en esto a todas las ciencias meramente especulativas, que tienen sólo, en sentido propio, proposiciones de ser ("sintaxis dóxicas", en el lenguaje de la fenomenología desarrollada; y no "sintaxis estimativas" o "sintaxis prácticas").¹

Un sujeto debe ser (o hacer o llegar a ser) algo a renglón seguido de recibir una orden; pero, aunque reservemos para tal situación el origen del deber ser², es evidente que su uso como cópula está extendido, como señala Husserl, a infinidad de casos en que no hace falta suponer una persona concreta que reciba la orden que parte de otra persona concreta. Ni órdenes reales ni personas realmente existentes están envueltas en el sentido evidente de infinitos usos propios del "debe ser". Así, por ejemplo, en esta proposición: "la ciencia debe estar al servicio de una ideología política"; en ella no están comprometidos otros supuestos que las esencias o ideas de la ciencia, del estar al servicio y de la ideología política, más un algo más, causante de que la cópula sea de una naturaleza diferente a la meramente "dóxica" ("ser"). ¿Qué algo es éste?

Podemos descubrirlo mediante una nueva formulación de la misma situación objetiva (esto es: refiriéndonos al mismo objeto,

pero a través de una significación distinta): "sólo la ciencia que está al servicio de la ideología política es buena ciencia".³ Este nuevo juicio expresa una condición impuesta a la ciencia que quiera ser buena ciencia, y no especifica de qué clase de condición se trata. Podemos pensar una de tres cosas:

- A) Que la posesión de la nota: "estar al servicio de una ideología política" es condición necesaria para que la ciencia sea "buena";
- B) Que la posesión de esta nota es condición suficiente de la bondad de la ciencia;
- C) Que es condición necesaria y suficiente de tal bondad o preferibilidad.

En cualquiera de los tres casos, lo esencial es que está supuesta la valoración de una idea posible de la ciencia como la buena ciencia -y esto trae consigo la negación del predicado "buena" a toda ciencia que no caiga bajo la idea valorada positivamente-. Una regla o norma sólo tiene, pues, sentido cuando la extensión de los objetos designados por el concepto-sujeto de la regla está previamente pensada como distribuida completamente en dos clases que se excluyen,⁴ y que han sido separadas gracias a la valoración positiva de una de ellas (lo cual no tiene que querer decir que se valore negativamente a la otra clase).

En nuestro ejemplo, consideremos -haciendo la ficción de que ello está libre de absurdos- que hubiera en principio varias ideas posibles de ciencia, tales como: a) la ciencia que sólo se atiene a las exigencias de la verdad; b) la ciencia al servicio de una ideología política; c) la ciencia al servicio de una religión; d) la ciencia útil al progreso de la humanidad etc. No podemos pen-

sar en una disciplina normativa de la ciencia, ni en una disciplina práctica de ella, más que después de haber decidido, no teórica, sino estimativamente, que la "buena ciencia" es tal o tal otra. La expresión de esta elección bien podría ser una como definición de la buena ciencia: "la buena ciencia es la que está al servicio de una ideología política"; pero ya esta definición es transformable, conservando su sentido, en una regla, que sería la regla suprema de una disciplina normativa o práctica posible (el arte de la ciencia ideológica): "la ciencia debe estar al servicio de una ideología política". Es decir: "si y sólo si una ciencia está al servicio de una ideología política, es una buena ciencia".⁵ La norma fundamental de una disciplina normativa expresa tanto la definición de lo que es tenido por bueno en ella -el "valor fundamental", dice también Husserl-,⁶ como la condición necesaria y suficiente que un objeto del conjunto determinado -no un objeto cualquiera, sino, justo, en el ejemplo, una ciencia- tiene que cumplir si quiere ser bueno.

Quizá no es imposible concebir una ciencia normativa que estuviera reducida a una proposición única, la cual expresaría, naturalmente, el correlato de la valoración fundamental; pero no tenemos ejemplos más que de disciplinas normativas compuestas de múltiples proposiciones.

Es evidente que sólo cabe explicar este hecho mostrando que las proposiciones que se distinguen de la regla fundamental, siempre que sean algo más que nuevos modos de definir la bondad en la clase considerada, contienen otras especies de condiciones para la adjudicación del predicado "bueno"; o sea, condiciones suficientes y condiciones necesarias.

No está claro si verdaderamente podemos hallar condiciones suficientes que difieran de la indicada por la norma fundamental. Las condiciones necesarias, en cambio (cuya reunión acaba por suministrar una condición suficiente) son de la forma: "sólo un A que es B es un buen A", o: "si un A es B, entonces es bueno"; las que significan condiciones necesarias pueden adoptar también la primera de esas formas gramaticales, pero en ningún caso la segunda. Y es que su índole lógica queda mejor expuesta si decimos: "sólo un A que es B puede llegar a ser un buen A", puesto que sabemos que "si un A es bueno, entonces es que es B". Eso sí, tanto las oraciones significativas de las condiciones suficientes, como las que lo son de las condiciones necesarias suelen pasar a normas de este mismo tipo gramatical: "los A deben ser B".

Mas la verdadera raíz ^{de} que puedan contener muchas reglas las disciplinas normativas debe ser buscada o en la riqueza intrínseca del predicado cuya valoración da lugar a la norma fundamental o en la imposibilidad de su posesión inmediata. En el primer caso, como hemos indicado, la posesión de cada aspecto parcial del predicado definido como lo bueno es una condición necesaria de la conquista íntegra de la bondad; en el segundo caso, una serie de medios tiene que ser recorrida, antes de la arribada al fin. Quizá estos medios no integren la idea del fin (no puedan ser conocidos por mero análisis del fin); pero la posesión de todos ellos condiciona la posesión del fin, de modo que cada paso en la serie se deja comprender también como una condición necesaria, del mismo sentido, en cuanto tal, que en el caso anterior.

Por cualquiera de los dos caminos, la situación viene a ser, pues, semejante. En uno es: que sólo se puede ser C (es decir:

aquello que es lo bueno en el círculo que hayamos delimitado) cuando se reúnen todas las propiedades que integran C por esencia (A, B etc.) En el otro es: que sólo se puede ser C cuando se es también -y antes- D, E etc. Ambas cosas podemos expresarlas prescindiendo de la valoración positiva en que tenemos a C, porque la investigación de la esencia del predicado C o de los medios que conducen a poseer C es, desde luego, plenamente asunto de la especulación. La estimación juega su papel fundamental en la piedra angular de una disciplina normativa, pero no tiene, en cambio, ninguno que desempeñar cuando se trata de buscar y verificar todas las reglas que no son la fundamental. El ineludible problema teórico que se plantea a toda disciplina normativa que contenga reglas de segundo orden se formula, quizá del modo más comprensivo posible, en la pregunta: ¿Qué notas necesita reunir o qué requisitos es necesario que satisfaga un objeto A cualquiera, para que pueda llegar a predicársele C? Las respuestas posibles son también estrictamente proposiciones dóxicas: "sólo un A que es B puede luego ser C"; "sólo un A que satisfaga D puede llegar a ser C".⁷ La busca de las condiciones necesarias para la predicabilidad de un atributo cualquiera sólo puede avanzar por medio de la fundamentación, y no de la estimación, siempre que el resultado aspire a ser merecedor del título de ciencia.

Una ciencia normativa cumple las condiciones de su cientificidad peculiar, cuando reúne un cuerpo de reglas que, una vez interpretadas como puras proposiciones teóricas, resultan ser el verdadero repertorio sistemático -y sin lagunas- de las condiciones necesarias bajo las que objetivamente se encuentra la predicabilidad de un atributo cualquiera que se haya elegido (natural--

mente, aun sobre la base de una ficción de estimación). En un sentido superior, sólo debe decirse que un conjunto de reglas compone una auténtica ciencia normativa, cuando la valoración que orienta todo es ella misma correcta. También hay, sin duda, verdades en el dominio axiológico, si bien sometidas a las condiciones de su evidencia propia, que no es la evidencia de la razón teórica.

Hemos seguido hasta aquí en lo esencial el pensamiento de Husserl. Pero ahora tenemos que apartarnos de él de un modo más tajante que en cuanto precede, y justo por lo que hace a la regla que está supuesta en todos los repertorios de reglas.

Todos estos repertorios, en efecto, han sido explicados recurriendo a la interpretación en términos teóricos de cada una de sus proposiciones, según la cual la cópula "deber ser" no es sino el giro normativo que adopta la enunciación de una condición—por lo general, necesaria—, que está propuesta a un objeto si quiere llegar a ser un buen objeto de su clase; pero el giro normativo mismo carece de sentido, a menos que pongamos como fundamento suyo una norma generalísima, que dice que: "una cosa debe ser buena"; que cada cosa, en su especie, debe llegar a ser una buena cosa; o, que el bien debe ser apetecido. La mera "estimación fundamental" de algo como constituyendo la bondad para una especie de objetos no da pie por sí sola a regla ninguna, más que si entendemos que bonum est quod omnia appetunt. Husserl no analiza el concepto sobre el que todo lo demás estriba: el concepto del bien.

En cambio, afirma resueltamente que todas las reglas expresan

condiciones de la posesión del predicado estimado como bueno, de modo que, más que por la cópula "deber ser", una norma se delata gracias a la adecuada interpretación. En todo caso, da a entender Husserl que la norma fundamental es más una definición de lo que es lo bueno que una auténtica norma.

Por mi parte, ya he señalado que no veo inconveniente en transformar en una proposición teórica también la norma fundamental, y que, eso sí, lo que ocurre es que en esa interpretación figura el concepto de lo bueno, que no entra en ninguna otra transformación del resto de las normas. En cambio, no creo posible extender el modo en que Husserl comprende el "deber ser" a esta otra norma primerísima que no podemos obviar, y que no constituye, en verdad, sino la definición de lo bueno: "un objeto en general debe ser un buen objeto en su especie". ¿Cómo interpretar teóricamente este deber ser, según el patrón que nos es útil para todos los demás, derivados de él? Obtendríamos proposiciones redundantes, que no amplían nuestro conocimiento y que no pueden pasar en serio por transformaciones inteligibles de aquella otra. Serían tales como: "sólo un objeto que es bueno es un buen objeto"; "es condición necesaria y suficiente de la bondad de un objeto en general que sea bueno".

Desgraciadamente, esta crítica, y alguna otra que creemos posible en estos mismos asuntos, no pasa de ser el gesto que muestra una grave insuficiencia en la explicación que se da de un fenómeno, porque no tenemos una teoría que proponer para sustituirla a la de Husserl. El camino ineludible para obtener esta sustitución es el análisis del concepto del bien, acompañado de la investigación, apenas iniciada, quizá, de la razón estimativa,

sus aspectos noéticos y, sobre todo, sus nóemas específicos. Entonces se estará en condiciones de saber cómo se acomodan estos nóemas en proposiciones (nóemas dóxicos o teóricos), y será posible subsanar las faltas de una doctrina que sólo es aplicable a una parte del conjunto de fenómenos, pero no a la más importante. En realidad, la fenomenología llegada a la madurez parece ofrecer más esperanzas de solución de estos problemas que cualquier otra posición filosófica, puesto que el método que decimos que habría que seguir nos ha sido enteramente sugerido por estudios de Husserl posteriores a las Investigaciones Lógicas.⁸ Es incluso muy probable que el propio Husserl haya reformado profundamente y completado en todas direcciones los principios que avanzó en los Prolegómenos a la Lógica Pura. Se anuncia ya la publicación de sus cursos y manuscritos privados acerca de la fundamentación de la ética, que es imprescindible que vuelvan sobre el tema.

2 Estructura de las ciencias normativas y de las artes

En cuanto a nosotros, aunque ya tenemos en la mano los elementos suficientes para proseguir nuestro intento sin riesgo de paralogismo, expondremos aún el resto de la doctrina husserliana sobre la estructura de las ciencias normativas, que, en muy pocas líneas, contiene sin embargo verdaderamente un esbozo amplísimo de la materia.

Las proposiciones normativas se definen como aquellas que "con referencia a una valoración general básica y al contenido

de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinada por esta valoración, expresan cualesquiera condiciones necesarias o suficientes, o necesarias y suficientes, para la posesión de uno de dichos predicados".⁹ Ya hemos criticado la insuficiencia de esta "descripción", que por otra parte, hay que pensar ampliada, de modo que abarque la posesión de los predicados relativos de valor, y no sólo del positivo. Todas las reglas pueden agruparse en tres grandes conjuntos, que reunimos según la cantidad del juicio: proposiciones universales, proposiciones particulares y proposiciones individuales. Naturalmente, sólo cabe que pertenezcan a ciencias normativas las reglas universales verdaderas.

Las formas esenciales de estas normas coinciden con las formas esenciales de las normas particulares e individuales, puesto que no son sino las tres a que alude la descripción misma del concepto de proposición normativa: normas que indican condiciones necesarias, normas que indican condiciones suficientes y normas que indican condiciones necesarias y suficientes. (En este punto creemos haber introducido en nuestro anterior párrafo algunas reformas imprescindibles).

Husserl abandona el análisis de las proposiciones de las dos últimas formas esenciales, y concentra todo su trabajo en ejemplos de la primera forma. Habría sido sumamente interesante que hubiera ofrecido algunos de estos ejemplos que echamos en falta, porque, indudablemente, habrían ayudado a iluminar ciertas zonas dejadas en sombra por la brevedad de la doctrina desarrollada. En realidad, Husserl menciona proposiciones teóricas que habrían de ser interpretaciones de las normas expresivas de condiciones

suficientes y de condiciones necesarias y suficientes; pero, precisamente, no afronta el trabajo de señalar a qué normas corresponden exactamente.

Propiamente, Husserl se cierra a sí mismo el paso al creer que todo juicio de la forma "un A debe ser B" ("ein A soll B sein") se interpreta correctamente en términos de la determinación de una condición necesaria para la posesión de la bondad en la especie de que se trate. "Un A debe ser B" es, precisamente, una de las cuatro formas que adoptan las normas de este tipo especial. Con ella y las otras tres se obtiene un cuadrado lógico análogo del cuadrado de Boecio:¹⁰

Un A debe ser B (<u>soll</u> , <u>muss</u>)	- Un A no debe ser (no puede ser) B (<u>soll nicht</u> , <u>darf nicht</u>)
Un A puede ser B (<u>darf</u>)	- Un A no tiene que ser B (<u>muss nicht</u>)

Es evidente que si fijamos para todos los verbos modales la exclusiva tarea de hacer de cópulas de una de las especies de normas, las normas de las otras dos especies no se presentarán ya como normas, sino siempre sólo como juicios teóricos, tal y como Husserl las ejemplifica: "para que un A sea un buen A, basta (no basta) que sea B".

De todos modos, ésta es una deficiencia que puede evitarse sin demasiada dificultad, con sólo liberar a las cópulas de la necesidad artificiosa de tener que significar siempre el mismo género de condición. No se puede establecer mecánicamente la traducción de estas cópulas al lenguaje de la mera teoría; tal interpretación es cuestión de la materia de que se trate, según insinuamos páginas atrás.

Probablemente es de más importancia criticar el fundamento

que Husserl establece para sus enunciados interpretativos: que "los predicados 'bueno' y 'malo' se reparten la extensión"¹¹ del concepto que en cada caso corresponde. Lo cual viene a afirmar que 'bueno' y 'malo' se oponen contradictoriamente. En realidad, los predicados que se reparten enteramente la extensión del concepto son "bueno" y "no-bueno" (quizá indiferente, quizá malo); o "malo" y "no-malo" (quizá bueno, quizá indiferente).¹²

Estas son, quizá, secuelas de haber dejado sin análisis el concepto del bien. Otra muy importante es que el concepto del mal queda totalmente fuera de consideración (igual que su comparativo y su superlativo); y, naturalmente, se da, así, de lado a la interensatísima exploración de las condiciones para que algo sea malo. Señalemos solamente que esta investigación encuentra cosas bien diferentes de las que hemos visto al tratar, siquiera brevísimamente, las condiciones de la bondad. Por ejemplo, es inmediatamente evidente que son siempre muchas las condiciones su ficientes de la maldad de cualquier objeto en cualquier orden.

La crítica alcanza, además, a la importancia que concede Husserl a sus interpretaciones de las normas. No es que sea incorrecto formularlas como juicios hipotéticos de valor; lo que no se sostiene tan firmemente es la pretensión de leer en ellas todas las relaciones lógicas entre las normas.¹³ Las normas mismas, que son también proposiciones (son susceptibles de verdad y falsedad), se dejan entender -luego dejan entender sus relaciones lógicas- sin necesidad de más. Que deber y no deber se excluyen (en cuanto a la verdad) no es una consecuencia lógico-formal de los enunciados interpretativos, simplemente porque, aunque también sea esto, es unapropiedad que se

entiende inmediatamente, antes de interpretar las normas. El "no" cumple aquí su función lógica primaria; si bien es verdad que "un A debe ser B" y "un A no debe ser B" no son juicios contradictorios, sino juicios contrarios. (Y este asunto no tiene punto ninguno de comparación con el de la negación de una exigencia, "que no tiene el valor de una prohibición").¹⁴

La teoría de Husserl contiene aún dos elementos positivos más, cuya mención no podemos omitir. El primero de ellos hace referencia al sentido múltiple en que se dice "bueno". Por "bueno" debe comprenderse: "lo valioso, en cualquier modo que sea";¹ pues hay varios órdenes de los valores y, en correspondencia exacta, varios órdenes de "estimaciones" (Werthaltungen).¹⁶ Así, por ejemplo, hay lo bueno (y lo mejor y lo óptimo) en cuanto útil, en cuanto bello, en cuanto moralmente bueno etc. Por consiguiente, se habla de deber (sollen) según múltiples sentidos,¹⁷ ninguno de los cuales contiene la posibilidad de una inferencia cualquiera que autorice a poner la realidad de la existencia de objeto alguno.

Esto segundo se halla implícito en el sentido de toda la exposición acerca de las disciplinas normativas, y es sobre todo claro desde el punto de vista de las interpretaciones de las reglas en términos de juicios hipotéticos (bien sea de valor, bien sea puramente teóricos).¹⁸ No solamente no precisamos aseverar que están auténticamente vigentes los valores de los bienes que ponemos en el fundamento de una disciplina normativa, sino que ni siquiera afirmamos la existencia real de un solo individuo de la clase para la que valen las reglas de que se compone nuestra ciencia. Tanto menos damos por supuesta la realización en nin-

gún momento del tiempo del bien que determina nuestra norma fundamental, ni la realidad de sujetos que posean la bondad estipulada como "lo óptimo" en su clase. Estas dos últimas consideraciones sirven directamente para hacer comprensible el hecho de que Husserl llama "idea" (Idee) al principio normativo fundamental, en torno al cual se dispone una ciencia normativa.¹⁹ Es en esta acepción precisa del término en la que venimos hablando de "idea" desde que comenzamos nuestro estudio. Así, pues, la idea de la ciencia (Idee der Wissenschaft), el ideal²⁰ de la ciencia auténtica es la regla básica que contiene la enumeración de las condiciones necesarias y suficientes para que un conjunto de juicios sea una buena (o auténtica) ciencia. No es sino la definición misma de ciencia, pero valorada como "lo bueno" que debe ser buscado por todo repertorio de proposiciones que pretenda ostentar el título de "ciencia".

Una "idea", un bien acabado en su género, puede llegar a ser un fin; pero para ello es necesario un acto de una índole nueva, diferente de todo acto teórico, más también distinto de todo acto estimativo, y que supone a ambos: una "posición de un fin" (Zwecksetzung),²¹ que es una vivencia fundamental entre las de la esfera de lo práctico. A las vivencias de esta esfera corresponde un género propio de evidencia o donación de sus objetos,²² y de ahí que quepa hablar de un tercer campo de la razón: la razón práctica. Bajo este nombre sitúa Husserl, más exactamente, las vivencias intencionales que colaboran, en cualquier grado que sea, a la constitución de los objetos que denominamos "auténticos fines" y "auténticos medios" para ellos.²³

Así como una idea constituye una norma fundamental, y ésta

es la base de la unificación de una disciplina normativa, una idea puesta como un fin (o un fin, dicho directamente) es el principio orientador de toda una disciplina práctica. Por esto es por lo que a la regla práctica fundamental (más bien, a lo que ella significa) la llama Husserl "fin supremo".²⁴ Debe entenderse, pues, fin último en su orden, en cuanto meta que debe ser realizada por los objetos de la especie que esté siendo considerada.

Es claro que, puesto que los criterios con que se reúnen las ciencias teoréticas son diferentes de los que empleamos en la unificación de las ciencias normativas, las proposiciones teóricas en que pueden resolverse todas las normas derivadas no tienen por qué pertenecer en su totalidad exclusivamente a una ciencia teorética (siendo así que todas tienen que pertenecer a alguna ciencia teorética, bien existente o bien necesitada de fundación). Los fundamentos teoréticos de una disciplina normativa pueden hallarse, pues, en ciencias teoréticas distintas.

Ahora bien, la constitución de una ciencia práctica (o arte, Kunstlehre) requiere la de toda una ciencia normativa (la correspondiente a la idea que está puesta ahora como "fin supremo"); luego, desde el punto de vista de los supuestos teoréticos, las artes están en el caso de necesitarlos y de poder, también, tenerlos en varias ciencias teoréticas. Pero no sólo esto. Las artes precisan de otro linaje de conocimientos meramente especulativos, ajenos por completo al interés de las puras disciplinas normativas. Son estos los que supone la viabilidad de la realización del fin propuesto.

En general, el conocimiento de las condiciones reales bajo las que está la realización de un fin sólo puede ser obtenido

mediante el conocimiento de la índole de los objetos que tienen que alcanzar ese fin. Así, por ejemplo, si la lógica es el arte de la ciencia y contiene reglas prácticas para conseguir la autenticidad en cualquier terreno científico posible, entonces tiene que tener en cuenta la naturaleza de los sujetos que deben haber uso de tales reglas.²⁵ Esto equivale a decir que, mientras sólo es pensable una ciencia normativa de la ciencia, en cambio, son pensables tantas artes de la ciencia como especies pensantes finitas (o sea, aquí, sujetas a la posibilidad de cometer para--logismos) sean pensables. Hay una ciencia normativa de la ciencia; pero, junto a ella, nosotros necesitamos un arte humana -esencialmente humana- de la ciencia, que, eso sí, hace uso de toda la única disciplina normativa de la ciencia, como habrá de ocurrirle a cualquier otra arte no humana de la ciencia.

Seguimos, a todo esto, hablando únicamente de la lógica general -no de las metodologías de las ciencias particulares-: del concepto, pues, de una lógica general práctica humana. Evidentemente, un arte tal supone el conocimiento (científico) de la índole de los hombres, esto es, una antropología, y no sólo eidética, sino, expresamente, empírica, y aun histórica.

Es lícito, por tanto, extraer la consecuencia de que todas nuestras artes que no lo sean de la naturaleza humana empírica misma suponen necesariamente, al menos, fundamentos teóricos que se encuentran en dos ciencias teoréticas distintas, una de las cuales es la antropología.

En el caso de las ciencias normativas, como todas las reglas derivadas expresan, cuando menos, condiciones necesarias de la consecución de la bondad de que se trate, los fundamentos

teoréticos de todas las normas interesan al investigador por igual. Si prescindimos de una esfera de tales fundamentos, se pone en contradicción abierta con la idea de la ciencia normativa (y esto debe decirse en contra de lo que sostiene Husserl en el § 16 de sus Prolegómenos). Lo mismo ocurre, en realidad, en las disciplinas prácticas, siempre que nos limitemos a considerar las condiciones necesarias de la realización del fin, y nos abstengamos de pasar a detalles accidentales (y a sus correlatos en la antropología empírica). Sin embargo, es evidente que, si nos detenemos a examinar las reglas de nuestra lógica, advertimos el valor preponderante que tienen algunas de ellas. Hay reglas de la lógica (como arte) que son exactas, que no admiten siquiera excepciones pensables; hay, también, otras reglas que suponen aquellas exactas y que, en sí mismas consideradas, son perfectamente accidentales. Son estas últimas leyes para las que vale, y aun demasiado a menudo, aquello de que la excepción las confirma.

Desde la perspectiva del lógico interesado en la perfección de las ciencias y de sus demostraciones, las reglas lógicas exactas tienen, sin duda, carácter de fundamentales y un valor incomparablemente mayor que las recetas prácticas que, por ejemplo, se refieren a cómo avivar la retentiva o la capacidad de atención del científico puesto a su trabajo. Esto no importa en absoluto a la ciencia misma, aunque pueda ser asunto capital para un hombre desmemoriado y distraído que intente aplicarse a ella. Dicho de otro modo: no tendríamos en absoluto un arte lógico si no poseyéramos reglas lógicas universales y exactas; y, en cambio, tendríamos arte lógico si, provistos de estas leyes sin excepcio--

nes, careciéramos de principios contingentes que previnieran la viabilidad del trabajo del científico humano, incluso en detalles de poca monta. Siendo esto así, cabe distinguir siquiera dos órdenes de importancia de los fundamentos teóricos del arte, que coinciden con los dos grupos de fundamentos teóricos que hemos distinguido: los de primera importancia son, justamente, los que están supuestos por la disciplina normativa que está encerrada en el arte; los de segunda importancia son los que están supuestos por la ampliación accidental (aposteriórica) que experimenta la disciplina normativa al convertirse en arte.

Ciertamente que estas afirmaciones están faltas de verdaderas pruebas. Sólo hipotéticamente estamos ahora autorizados a decir que pueden hacerse las distinciones correspondientes en los fundamentos teóricos de la lógica como arte; pues sólo en caso de que el análisis directo de las reglas lógicas revelara que unas son reglas exactas y otras son reglas vagas, y que las reglas exactas son precisamente el conjunto de las que constituyen la disciplina puramente normativa de la lógica, sería plenamente cierto lo que sosteníamos.

Notas

- 1 "Ser" y "deber ser" (sein sollen) no son, gramaticalmente, siempre las cópulas de las respectivas proposiciones. "Ser" quiere aquí señalar el correlato noemático de la doxa noética, que es componente básico de toda vivencia lógica; "deber ser" indica cosa análoga en las otras dos esferas de la razón, en cuyos nóemas propios radica la posibilidad esencial de ser transformados en nóemas teóricos. Vid. sobre todo el § 121 de Id I (pp. 250ss.).
- 2 IL I, pp. 40s.
- 3 Cf. IL I, p. 41.
- 4 Esto es: que no tienen ningún elemento común.
- 5 El equivalador que une definitum y definitio se traduce correctamente por la cópula condicional "si y sólo si".
- 6 IL I, p. 45.
- 7 Cf. op. cit., p. 48.
- 8 Cf. Id I, §§ 121, 127, 139, 147.
- 9 IL I, p. 44.
- 10 Dispongo su esquema en la misma figura usual para el cuadrado de la oposición de las categóricas. Con arreglo a ello, se demuestra fácilmente que se cumplen aquí las leyes de la contradicción, la contrariedad, la subcontrariedad y la subalternación.
- 11 IL I, p. 41.
- 12 Cf. contra la oposición contradictoria de 'bueno' y 'malo', por ejemplo: Dietrich von Hildebrand, Ethik. Stuttgart, Kohlhammer, 3. edición, s.a., pp. 31s.
- 13 Cf. IL I, p. 42.
- 14 Ibid.
- 15 Op. cit., p. 41.
- 16 Ibid. y p. 42.
- 17 "Es gibt so vielfältige Arten der Rede vom Sollen, als es verschiede-

dene Arten von Werthaltungen, also Arten von -wirklichen oder vermeintlichen- Werten gibt" (IL I, pp. 41s.).

18 "... dass Urteile über ein Sollen keine Behauptung über ein entsprechendes Sein einschliessen" (IL I, p. 42).

19 Vid. IL I, pp. 26s., por ejemplo.

20 Nótese que podemos traducir así al castellano Idee. En este caso no suponemos en absoluto que sea impracticable la realización del ideal, en general. Subrayamos, en cambio, su singularidad y su bondad, mejor de lo que lo hacemos traduciendo "idea". Husserl mismo, desde luego, aplica en IL el término Idee con el valor "objeto ideal", en toda la amplitud de esta categoría de objetos (quizá el ejemplo más claro se encuentra en la discusión con Sigwart: "Die Wahrheit aber ist 'ewig' oder besser: sie ist eine Idee, und als solche 'überzeitlich'" -p. 128-). La equivocidad que resulta de ahí (cf. el expresivo § 32 de la Investigación Primera -II/1, pp. 101s.-) está en parte subsanada en Id I con la introducción de ἰδέος ("objeto ideal") y la reserva de Idee para "idea en sentido kantiano" (vid. p. 6). En Id I no se dice nada sobre la idea que centra una disciplina normativa, la cual, como hemos señalado, no es en todos los casos una "idea en sentido kantiano". Sin embargo, de hecho, Husserl utilizó cada vez más, en el desarrollo de la fenomenología transcendental, la palabra Idee en esta acepción que sólo encontramos precisada en los primerizos Prolegómenos. Es una de tantas pruebas de la profunda unidad del pensamiento del filósofo a través de las épocas que tienden a multiplicar los estudiosos. Nosotros, desde nuestro punto de vista puramente sistemático, no atendemos demasiado a evitar lo que otros quizá considerarán anacronismos, ni tampoco aspiramos a establecer ningún principio sobre la historicidad del pensamiento de Husserl, en el que, como fenómeno individual de la historia de las ideas, no estamos interesados.

21 IL I, p. 47.

22 Vid. el ya citado § 139 de Id I y, expresamente, la p. 290.

23 La triple consideración de la razón no aparece en IL de modo explícito. Sin embargo, como estamos mostrando, se encuentra en germen ya en los primeros párrafos de los Prolegómenos.

24 IL I, p. 27.

25 Vid. la antes citada nota ~~*****~~) á IL I, p. 31.

Apéndice: PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL METODO

No hemos llegado todavía a ningún término que merezca este nombre, puesto que, aunque hayamos fundamentado la necesidad y la posibilidad tanto de la ciencia cuanto de la doctrina de la ciencia -entendidas, primariamente, aquélla, como el método del mejor saber posible, y ésta, como el arte que enseña a construir métodos perfectos-, tenemos pendiente el examen de los fundamentos teóricos, esenciales y secundarios, del arte de la lógica. Es evidente que no podemos desdeñar esta investigación, puesto que de la solidez de las bases esenciales teoréticas depende enteramente la científicidad de cualquier disciplina práctica, como hemos mostrado. Por otra parte, no aclararíamos suficientemente la esencia de la lógica si nos limitáramos a decir, justo, que cabe llamar lógica, por lo menos y por lo pronto, al arte de la ciencia. Estaría muy justificado que se nos preguntara si podemos y debemos -o no- extender este nombre clásico a otras disciplinas. ¿Cuáles son los saberes en que tiene el arte lógica sus fundamentos esenciales?

La respuesta justa no puede ser hallada por otras vías que las del análisis de las reglas lógicas mismas de que disponemos de antemano (ya señalamos la insuficiente radicalidad de los Prolegómenos husserlianos, cuyo esquema seguimos).

No necesitamos plegarnos al procedimiento que Husserl utilizó a partir de este punto. Atendiendo a que encontré formulada, y aun dominante, una teoría sobre el problema planteado, tomé un camino indirecto, que justifica el título de "prolegómenos críticos" que él mismo adjudicaba a la primera parte de sus Investigaciones Lógicas, y que consiste, en sustancia, en lo siguiente:



a) Crítica apagógica del psicologismo (capítulos tercero a séptimo y capítulo noveno).

b) Consumación de la crítica destruyendo los supuestos de que derivan los errores. Lo cual no se hace sino substituyendo tales supuestos equivocados (o prejuicios) por otras bases más firmes (capítulo octavo).

c) Bosquejo del conjunto de la solución positiva, que incluye un esquema de las partes de la ciencia teórica nueva llamada "lógica pura" (capítulo undécimo).

Toda crítica apagógica supone conocido algo de la verdad debatida, puesto que su propio sentido es conseguir establecer en algún momento una contradicción entre lo que una teoría afirma -bien sea como tesis, bien como corolario de una tesis- y la verdadera situación de las cosas. El conocimiento de esta verdad sólo puede ganarse recurriendo a mirar directamente las cosas mismas, ante todo. Husserl lo supone, y lo va haciendo lentamente explícito al hilo de su polémica. Nosotros no tenemos que reconstruir la discusión -aunque el psicologismo no es cosa muerta en nuestros días-, y, por tanto, no nos queda otra vía que comenzar enfrentándonos a las reglas lógicas mismas.

En cuanto al orden sistemático del punto a) en los Prolegómenos, es el siguiente:

- 1/ Noción de teoría escéptica (§ 32)
- 2/ Prueba de que el empirismo (extremo o moderado -y Husserl denomina "empirismo moderado" al de Hume-) es una teoría escéptica (especialmente, en el Anejo al § 26).
- 3/ Prueba de que el psicologismo es empirismo extremo (capítulos cuarto a sexto).

4/ El psicologismo, pues, es una teoría escéptica (y en ello se abunda, con nuevos testimonios, en el capítulo séptimo).

La minuciosidad (casi abigarramiento) de la demostración de 3/ es un medio para ahondar en la naturaleza verdadera de la lógica, ya que el trabajo que estrictamente necesita tal demostración es pequeñísimo, dado que la proposición que se trata de probar (que el psicologismo es empirismo extremo) se establece analíticamente, esto es, a partir del concepto mismo de psicologismo.

Por otra parte, el carácter primario que concedemos (con Husserl) al análisis directo de la naturaleza de las normas lógicas como piedra de toque de la verdad de toda teoría sobre ellas es cosa que resulta de nuestra posición metodológica fundamental, que es la misma de la fenomenología -en todas sus ramas, matices y cultivadores-. Husserl la expresó en su "principio de todos los principios";² pero, como no debía ser menos, la manifestó claramente en los propios Prolegómenos inauguradores de la nueva filosofía, aun antes de que se plasmara en el lema famoso: "¡De vuelta a las cosas mismas!" Estos textos de los Prolegómenos recuerdan con todo derecho y con toda fuerza que proceder al re--vés, preferir, en cuanto tales, las conclusiones de los procesos discursivos a la evidencia apodíctica (Einsicht) directa de las situaciones objetivas de esencias, es condenarse al absurdo: "No puedo obligar a nadie a ver (einsehen) lo que yo veo. Pero yo mismo no puedo dudar; veo (sehe ein) además que toda duda sería absurda aquí, cuando tengo evidencia (Einsicht), esto es, cuando aprehendo la verdad misma. Y me encuentro, pues, en un punto que, o acepto como punto de Arquímedes para desencajar el

mundo de la sinrazón y de la duda, o abandono, para abandonar con él toda razón y todo conocimiento. Yo veo (sehe ein) que esto es así y que en el último caso tendría que renunciar a toda aspiración racional a la verdad -si es que seguía siendo posible hablar de razón y de sinrazón-, y a toda afirmación y a toda demostración".³ "Si no pudiésemos confiar en la evidencia (Evidenz), ¿cómo podríamos hacer afirmaciones ni defenderlas racionalmente? ¿Considerando acaso que los demás hombres están constituidos lo mismo que nosotros, o sea, que se inclinarán a juzgar de un modo análogo, en virtud de las mismas leyes del pensamiento? Pero, ¿cómo podremos saber esto, si no podemos saber absolutamente nada? Sin intelección no hay saber (ohne Einsicht kein Wissen)".⁴

Notas

1 Es útil por su concisión el resumen que el propio Husserl hizo de una conferencia pronunciada por él en Halle en 1901 sobre el asunto mismo de los Prolegómenos: Ueber psychologische Begründung der Logik. Ein un veröffentlichter Eigenbericht Husserls über einen von ihm gehaltenen Vortrag (hrsg. Hans Reiner), en: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), pp. 346-348.

2 Id I, § 24, pp. 23s.: "Dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt".

3 Id I, p. 143.

4 Op. cit., p. 152.

Parte segunda: LA CIENCIA LOGICA

Capítulo primero: NATURALEZA DE LAS LEYES LOGICAS.

1 Leyes exactas y leyes vagas

Representémos el principio de contradicción, recorriendo uno a uno los pasos de su estructura en la evidencia: "dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas".¹ No pueden ser verdaderas dos proposiciones tales que una constituya la negación pura y simple de la otra.

No hay aquí nada que mentemos en el juicio, que no esté a la vez dado "por todos lados" ante nuestra mirada espiritual. La síntesis del sentido de la mera mención con el sentido de la intelección posee el carácter de una identificación que es un cumplimiento en que nada queda que desear en cuanto a "plenitud intuitiva". Por así decirlo, la intención judicativa, completamente satisfecha, reposa en la síntesis obtenida gracias al material extraído de la cosa misma. No resta tensión ninguna hacia un conocimiento todavía superior de esta situación objetiva, de modo que la búsqueda se orienta al horizonte de posibles nuevas verdades que abre la que ahora hemos asegurado.

La ley lógica en que hemos expresado esta intelección de máximo valor racional (un auténtico "principio") es una ley -una verdad general- "absolutamente exacta", precisamente porque la adecuación de su cumplimiento -que es captable, con toda explicitud en una reflexión- no deja resquicios por donde pudiera colarse ni la posibilidad de su invalidez. Tanto valdría decir que es una ley necesaria, puesto que su negación es autocontradictoria, es absurda. Husserl prefiere, en todo caso, como hemos ya visto, hablar de leyes universales en el más estricto sentido, que son,

todas, proposiciones apodícticamente evidentes.

No todas las reglas del arte lógica están en el caso del principio de contradicción (ni de su transformación evidentemente equivalente en una regla: "quien examina dos proposiciones contradictorias no debe jamás juzgar que ambas son verdaderas"). Así, por ejemplo, el precepto que ordena el conocido procedimiento mecánico de decisión en el "cálculo proposicional" que llamamos de las "matrices de verdad" es perfectamente pensable que sufra una decisiva transformación si debe aplicarse a seres cuya intuición espacial sea completamente diferente de la humana (o carezcan por completo de la posibilidad de que se les dé dato espacial alguno). En cambio, es fácil ver que todas las reglas que rigen la fundamentación directamente, y que, por tanto, según hemos mostrado, merecen ocupar el rango primero en el arte lógica, son reglas que no admiten la posibilidad de excepciones, y en su sentido mismo está el ser, en realidad, meras transformaciones normativas de leyes completamente generales y absolutamente exactas.

Podemos pensar en clasificar las proposiciones que forman parte de las ciencias en dos grandes grupos. En uno reuniremos las leyes exactas en sentido estricto; en otro, las que estén gravadas por cualquier suerte de inexactitud o vaguedad. Estas segundas no excluyen como absurdas ciertas excepciones. Quiere esto decir que, aunque se presenten en las ciencias del caso formuladas con la misma exactitud que posee, por ejemplo, la ley del silogismo en Barbara y aunque tomen, incluso, el ropaje de las fórmulas matemáticas y estén expresadas como meras funciones, su contenido real está un tanto desfigurado por la expresión que lo comunica. De otro modo, sería absurdo concebir excepciones de

ellas o hasta enmiendas futuras -verdaderas aboliciones-. Precisamente la posibilidad abierta del crecimiento del saber supone que el contenido de las leyes de nuestro segundo grupo (las leyes afectadas por la vaguedad) es, tan sólo, una probabilidad, por alta que eventualmente alcance a ser, de que los objetos se comporten como afirma la ley. No sostiene ésta, por tanto, la pretensión de expresar una evidencia apodíctica de una situación objetiva, sino sólo la de la evidencia de la verosimilitud de una situación objetiva. Y ello, por más que nada indique en la formulación que la ley está efectivamente pensada así.

Husserl pone el siguiente ejemplo: "La verdaderamente fundamentada no es la ley de la gravitación, tal como la astronomía la formula, sino sólo una proposición de esta forma: En la medida de nuestros conocimientos actuales, es una probabilidad teóricamente fundada y de la mayor dignidad, que para la esfera de la experiencia asequible con los instrumentos presentes es válida la ley de Newton o una de las infinitas leyes matemáticas concebibles que sólo difieren de la ley de Newton dentro de los límites de los inevitables errores de observación." El diagnóstico general debe ser, pues, que las leyes del segundo grupo, "consideradas desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque ficciones cum fundamento in re".²

La primera parte de esta cita nos hace caer en la cuenta de que no solamente podemos contar con la pensabilidad de leyes no exactas, sino que, en realidad, estamos en posesión de muchísimas proposiciones teóricas a las que corresponde esa dignidad epistemológica. ¿Es posible señalar con precisión cuáles son los límites dentro de los que caen estas leyes? ¿Cuál es el fun-

damento de que, respecto de las situaciones objetivas que significan, nos esté rehusado el conocimiento absoluto que nos permitiera suprimir lo que resta siempre y por principio de "ficción idealizadora"? ¿Cuál es la razón que sostiene la posibilidad de la exactitud de las leyes que encontramos en la lógica teórica? ¿No deberemos examinar tal exactitud e interpretarla en términos de ficción idealizadora, allá también? ¿Cuál es el ámbito en que son posibles leyes generales exactas?

2 Naturaleza de las leyes empíricas

Miremos en torno; atendamos a cuanto se nos ofrece. A primera vista, se trata de un inmenso caudal de cosas en el espacio y en el tiempo; pero, si nos volvemos también a la experiencia de estas cosas del mundo, encontramos en ella una vinculación directa sólo con el tiempo, aun cuando, indirectamente, por vía de la localización de mi cuerpo en el mundo de los cuerpos en torno de mí, podemos hablar de una relación mediata del propio experimentar con el espacio; por ejemplo, cuando afirmamos que, si bien nuestra experiencia no existe a la derecha o detrás de nuestro deseo o nuestra esperanza, es, sin embargo, una experiencia tenida en Madrid y predisamente en tal o cual rincón de la ciudad, análogamente a como decimos, no solamente que siguió a una ensoñación, por ejemplo, sino que, incluso, ocurrió "más o menos a las siete de la tarde de un día de octubre de 1981".

Fijemos el término "experiencia" para designar la conciencia

que nos da objetos tempo-espaciales o, simplemente, temporales.³ Al conjunto de los objetos empíricos lo llamamos "realidad" (Realität), y lo pensamos compuesto, además de por aquellos que experimentamos, hemos experimentado o experimentaremos (reale Wirklichkeit), también por los objetos que, siendo meros posibles, podrían haber sido correlatos de experiencia actual. Como queda dicho, la experiencia misma es, en principio, un objeto real. "Mundo" es el título fenomenológico para la esfera total de cuanto queda amparado bajo el rótulo "realidad".⁴

"Ser real" es, pues, ante todo, "ser temporal". Reservamos el nombre de "ser ideal" a la esfera, no impensable, del ser atemporal. El tiempo es, pues, el criterio respecto del cual dividimos en principio los entes, como si fuera el modo del tiempo el carácter mismo del ser de los entes. Procedemos en esto, como Husserl, de una manera no apuradamente científica, puesto que no hemos llevado a cabo la investigación ontológica fundamental que aclare la relación del ser con el tiempo. Husserl tampoco la realizó, y esto hace patente otra de las raíces de la meditación de Heidegger.⁵

Los seres reales⁶ son llamados constantemente por Husserl "hechos" o seres individuales (bien individuos, bien partes individuales o reales de individuos). Ser individual es ser temporal. La temporalidad no está aducida como una simple nota, fácil de destacar, de los objetos individuales, sino como la fuente de sus propiedades ontológicas.

Ante todo y sobre todo, afirma Husserl que la temporalidad es el fundamento de la contingencia de todo ser individual. En la prueba de esta tesis, "tiempo" está tomado en el sentido pre-

ciso de tempus. No es que en general no deba existir otro modo de la duratio que el tempus; antes bien, Dios, cuya existencia cree Husserl alcanzable por vía de argumentación⁷ (aunque en demasiados puntos decisivos esté de hecho excluido el ser divino del horizonte de la discusión), no ha de ser considerado, naturalmente, un ente ideal. Y ello arrastra consigo la necesidad de situarlo en un modo de la temporalidad que no lo someta por principio a la contingencia; esto es, Dios es eterno.

El tiempo es esencialmente condición de la aprehensión del cambio. Lo medido según el tiempo, lo sometido a él, ha de ser, pues, por necesidad ante susceptible de cambio (tempus mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem).⁸ Incluso cabría decir que, puesto que el tiempo es él mismo sucesión, sustitución irremediable de fases por fases a través del nunc,⁹ cuanto es alcanzado por él cambia de hecho, siquiera sea de ahora en ahora.¹⁰

Lo susceptible de cambio y que, por tanto, es de un modo pero podría no ser o no ser de este modo (o que no es, pero podría venir al ser de tal o tal otro modo), es lo contingente.¹¹ Por esto sostiene Husserl que el ser individual o fáctico, en cuanto que es temporal, es ser contingente.

Este descubrimiento nos permite empezar a contestar a las preguntas que antes nos hacíamos.

Pensemos, en efecto, ahora en leyes para los objetos empíricos.¹² Puesto que estos objetos son, según vemos ya, de un modo que no excluye de antemano la posibilidad del modo de ser contrario, las proposiciones en que intentemos expresar este modo de ser no pueden prohibir por principio las excepciones. Las le-

yes de lo empírico en cuanto tal caen dentro del segundo grupo, de los dos que distinguíamos arriba, y no tienen, por su propia esencia, otro carácter auténtico que el de vagas.

Examinemos de más cerca lo que se quiere decir. En primer lugar, que las leyes empíricas no pueden ser conocidas a priori, no pueden ser aprehendidas en evidencias apodícticas. Deben, por el contrario, ser fundamentadas por medio de un procedimiento completamente distinto: gracias a la experiencia y a la inducción levantada sobre ella. Los hechos, en cuanto hechos, no entregan el secreto de su constitución más que cuando son traídos a experiencia repetida, en que sorprender la regularidad.

Dicho sea de paso, la experiencia que soporta epistemológicamente el edificio de una ciencia empírica es, expresamente, la "experiencia originaria", la percepción. Otros tipos de experiencia (recuérdese la definición general que ofrecimos), como el recuerdo, la endopatía o la expectativa, son ellos mismos "intenciones" que tienden a su cumplimiento en la percepción (al margen del grado de adecuación que ésta posea).¹³

Husserl no sostiene que, sencillamente, no existe para nosotros los hombres otro camino hacia el descubrimiento de las "leyes naturales" que la inducción a partir de la experiencia originaria. Si en realidad lo sostuviera, no podría derivar de ahí concluyentemente que una ciencia empírica no pueda contener otras leyes que generalizaciones inductivas de hechos de experiencia. No tendría derecho a esta conclusión definitiva y su argumento podría retorcerse de múltiples modos, precisamente porque su punto de apoyo tendría que ser, él también, una mera generalización inductiva (una ley empírica). Esto muestra que el verdadero fondo

de la cuestión es que, consideradas en sí mismas, las "leyes naturales" son diferentes de las leyes exactas,¹⁴ y es esta diferencia de esencia la que condiciona la naturaleza de sus respectivas fundamentaciones por la razón teórica en general, con independencia de la especie o del individuo existentes en que esté, por así decir, enraizada.

Los fundamentos de ello se han puesto antes de manifiesto con cierto detenimiento. La observación de un hecho, por penetrante que sea, no permite, en modo alguno, la contemplación de las leyes naturales bajo las que está, justamente porque estas leyes tienen un rango racional menor que las exactas. No son relaciones inteligibles y necesarias -porque están sustentadas en la contingencia misma del ser temporal-, sino ciertas "necesidades contingentes"; obligaciones que cumplen los hechos inexorablemente, pero que podrían perfectamente haber sido otras.

Excluida la racionalidad máxima de las leyes naturales, falta todavía mostrar un punto de importancia capital; a saber: que cuando una ley sólo puede ser obtenida por experiencia sensible e inducción, no solamente debe carecer de necesidad objetiva, sino que es, en sí misma, una ley vaga.

De nuevo hay que evitar un equívoco. No se trata de que los hombres no consigamos el acceso a la ley en sí misma en estos casos, y debamos conformarnos con fundamentar, únicamente, una situación objetiva que expresa la probabilidad de la búsqueda y (accidentalmente) inaccesible. Más bien, y muy al contrario, lo que ocurre es que la pretendida "ley vaga" no es, en realidad, ley ninguna. Vagamos tranquilamente más allá de las ideas de Husserl. No hay, bien considerado el asunto, leyes que sean

vagas, por contraste con leyes que son exactas. Su propia falta de auténtica necesidad intrínseca las descalifica completamente para ser leyes.

Por ejemplo: las masas se atraen, en cada caso, según una razón. Aunque la observación nos permitiera descubrir por entero en cada uno de los casos su razón, y aunque esa razón resultara ser siempre la misma (aquí no tiene papel ningún "principio de indeterminación"), no habría derecho alguno a sostener que esa razón fuera una ley para los hechos. Será sólo siempre un hecho más, todo lo repetido que se quiera.

Las "leyes naturales" no son, pues, sino ciertas situaciones objetivas que son componentes constantes (es decir, frecuentísimos) de otras innumerables que, en cuanto todos, suelen diferir ~~ex~~traordinariamente las unas de las otras.

Recapitulemos los resultados e intentemos formularlos más sucintamente. Los hechos ~~tomados~~ como situaciones objetivas complicadas- contienen como ingredientes ciertas situaciones objetivas que se repiten (o aproximadamente se repiten) en muchísimos hechos del mismo grupo. Estos "hechos parciales cuasi constantes" pueden llegar a ser destadados y conocidos en la "experiencia sensible" y en el procedimiento auxiliar llamado "inducción", y son los que llamamos "leyes naturales" en sentido más propio. En realidad, las situaciones objetivas inductivamente fundamentadas son, nada más, las que expresan la probabilidad de la presencia de aquellas otras que creemos deber titular "hechos parciales cuasi constantes".

3 Imposibilidad de considerar las leyes lógicas como leyes empíricas

Si la realidad no contuviera otra cosa que hechos, en estas observaciones se encerraría el modelo del único conocimiento científico que a cualquier subjetividad en general sería accesible. Y una de las consecuencias que habría que extraer sería la de la inevitable vaguedad de todas las normas auténticamente científicas posibles. En efecto, una vez que alcanzamos a distinguir que la exactitud de las leyes empíricas es el producto de una idealización llevada a cabo sobre aquel contenido extraordinariamente vago que, en verdad, es el único que la inducción fundamenta, deberemos desechar toda norma exacta en cuyo conocimiento nos creamos, a no ser que prefiramos mantener a tales normas en la forma que ahora les suponemos, pero a sabiendas de que también son ellas idealizaciones, extrapolaciones de normas empíricas, al nivel de la aparente máxima racionalidad. Las palabras disimularían, pues, el carácter verdadero de las leyes teoréticas y normativas. Y todo ello, si es que previamente nos hemos decidido a rechazar las graves dudas que pesan sobre el propio carácter racional de la "inducción incompleta", que es la herramienta con que habríamos conseguido nuestras modestísimas verdades generales en el orden especulativo y en el orden práctico.

Pues de la probabilidad de situaciones objetivas no cabe derivar más que normas probables (la probabilidad de ciertas normas), normas vagas.

Si después de todo esto nos acordamos de la exactitud con que se nos presentaban las normas esenciales de la lógica, nos veremos forzados a adoptar una de las ramas de esta alternativa: o bien

ellas también son "ficciones" en lo que tienen precisamente de exactas; o bien la realidad, ampliamente tomada, consta de algo más que lo individual. O es ilusión nuestra norma lógica que prohíbe la verdad de las contradictorias, por ejemplo; o la realidad contiene objetos tales que puedan ser el soporte óntico de leyes teoréticas exactas, capaces de originar normas exactas. Obsérvese que la primera rama de la solución del dilema es simple y no se divide, a su vez, contemplando posibilidades del estilo de que las leyes lógicas lo fueran de ciertas creaciones fantasmales de las conciencias de los hombres, como si con ellas se tratara de jugar un juego irrelevante. Tales suposiciones están descartadas por las explicaciones de los capítulos precedentes.

Puestos en este caso, además de afianzarnos en los derechos primitivos de la intuición originaria adecuada, podemos apelar a la reducción del absurdo de la tesis que defiende que las leyes lógicas son leyes empíricas.

a) El probabilismo

Si, para continuar con el ejemplo, el principio de contradicción fuera una ley empírica, entonces sería ilegítimo considerar verdadero con certeza a ningún juicio. Pues un juicio es definitivamente verdadero cuando está excluida con perfecta firmeza la verdad de su opuesto contradictorio, y, caso de que el principio de contradicción sólo valiera con una alta probabilidad, no habría nunca derecho a cerrar el paso a la posibilidad de que fuera verdad la contradictoria de cualquier proposición.

No cabría detenerse ahí, puesto que en nuestra prueba hemos

dado por ciertos a varios juicios, que hemos usado como imprescindibles puntos de apoyo. Estos juicios han sido, entre otros: que las leyes lógicas son leyes empíricas (no que probablemente lo son), que las leyes empíricas son leyes probables (no que probablemente lo son), que estamos en presencia de un juicio cualquiera (no que probablemente lo estamos). Imposible juzgar con coherencia tales cosas. El probabilismo absoluto no conoce barreras. El propio carácter probable del principio de contradicción no puede ser afirmado aquí más que con cierta probabilidad; pero la conciencia de esta verosimilitud menor no puede ser tampoco conciencia cierta. Nada puede ser juzgado con verdadera firmeza; ni siquiera que nada pueda ser juzgado con firmeza; ni siquiera que ni siquiera este nuevo juicio pueda ser juzgado con firmeza. Ser coherente con el probabilismo absoluto es pura incoherencia,¹⁵ debido, justamente, a que esta doctrina se elimina a sí misma tan pronto como se pone en pie, porque niega en sus condiciones de posibilidad lo que afirma. En términos más precisos, es una tesis que arremete contra las condiciones evidentes de la posibilidad de toda tesis; es, según la definición exacta de Husserl, una posición escéptica en sentido lógico.¹⁶

b) El empirismo

Además de que, por tanto, sea contrasentido abajar las leyes lógicas al rango de leyes empíricas, descubrimos, en segundo lugar, otro viso del escepticismo lógico en la idea general de la fundamentación empírica de las normas lógicas exactas. Esta nueva cara del mismo asunto podemos tratarla bajo el título de la determinación del empirismo (bien extremo, bien moderado) como

escepticismo.¹⁷

El empirismo en lógica se puede resumir en esta tesis: que los principios de la fundamentación necesitan ellos mismos justificación mediata y que la pueden obtener por inducción a partir de juicios singulares empíricos. Por consiguiente, concede que hay conocimiento mediato (fundado) y que hay los correspondientes principios de la fundamentación (de ahí que haya habido exposiciones empiristas de la lógica); pero decide confiar plenamente sólo en el valor epistemológico de los juicios singulares empíricos y, fiel a esta consigna, no cree deber "conformarse" con la admisión de evidencias inmediatas en lo que toca a los principios lógicos, sino que intenta derivarlos inductivamente de los juicios aquellos de experiencia que sí le merecen confianza. Para lo esencial del problema, ya se ve que no hace al caso el modo como ulteriormente se determinen los juicios de experiencia que dan su fundamento al resto. Es indiferente que la experiencia reciba una explicación psicológica, según hacía Hume, o que se descarte el contacto no viciado por la "teoría" de muchos juicios empíricos con los datos sensibles mismos que pretenden describir, según proponen en nuestros días, en el dominio de la teoría de la ciencia empírica, ciertas correcciones empiristas al empirismo extremo.

Ahora bien, el reconocimiento de conocimiento fundamentado y de principios de la fundamentación exige el carácter inmediatamente evidente de los supremos entre estos principios; de lo contrario queda abolida, mediante una teoría pretendidamente fundamentada, la posibilidad del conocimiento fundamentado (es decir: la teoría que no concuerde con aquella situación objetiva es una

teoría que elimina la posibilidad de sí misma, una teoría es--céptica). El nervio del asunto está, naturalmente, en el carácter absurdo de la fundamentación de aquello que rige toda fundam--tamentación. Esta empresa no conduce más que a un circulus in demonstrando ("cuando los principios de la fundamentación que corresponden a la justificación de los principios de la demos--tración son idénticos con éstos mismos") o a un regressus in in--finitum ("cuando unos y otros son siempre distintos").¹⁸ Con toda claridad resalta el vicio lógico del empirismo cuando lo forzamos a entrar en este dilema planteándole la cuestión de la fundam--tamentación de los principios que rigen la inducción.¹⁹ Aunque, en realidad, basta con decir que el empirismo (extremo) solo confía en la verdad de juicios singulares empíricos para notar que, o bien intenta abandonar todo conocimiento mediato, o nedesariamente entra él solo en el dilema inaceptable. En cualquier caso, si una tal posición se sostiene como "una teoría" ella misma, o si se la adopta como consecuencia irremediable de una "teoría" (por ejemplo, psicológica), entonces se está ya explícitamente y desde el principio en el escepticismo.

c) Fundamento de la verdad y fundamento del juicio

Algunas imprecisiones que casi inevitablemente se han introducido en las expresiones de esta última discusión deben quedar ahora únivocamente determinadas. No se trata en absoluto de que los supremos principios lógicos sean verdades no fundamentadas, pero que sirven para fundamentar directamente otras muchas (los teoremas lógicos) o para dirigir los procesos de demostra--ción de todas las pruebas posibles de teoremas. El error del

empirismo no está en exigir que se dé fundamento a tales juicios, sino en la clase de fundamento que se pide para ellos (y por esto hablamos arriba de "justificación mediata"). Para hacer claridad siquiera en los términos, tenemos que tener en cuenta una distinción más hecha por Husserl: la que separa con cuidado el "fundamento de la verdad" del "fundamento del juicio".²⁰

Por el fundamento de la verdad de un juicio obliga a preguntar el principio de la razón suficiente del conocer, y es necesario detenerse, ascendiendo o descendiendo de verdades en verdades, en dos límites: son verdades sin otro fundamento que ellas mismas "todos los auténticos axiomas" y todos los juicios de hecho. Respecto de los primeros, hemos mostrado antes la imposibilidad de la fundamentación de su verdad, y es inmediatamente evidente que el principio de razón no puede intentar pasar más allá, porque ello equivaldría también a intentar la empresa absurda de trascenderse, en este sentido, a sí mismo, y, por lo tanto, querer fundamentar la verdad de sí mismo fuera de sí mismo, pero impulsado a ello por sí mismo -luego suponiendo su propia validez incondicionada-.

En lo que hace a los juicios de hecho, la cuestión no se puede resolver tan tajantemente, a mi parecer. Reduciríamos, eso sí, la posición de Husserl al mero registro de una trivialidad analítica si incluyéramos en el concepto de "hecho" justamente su contingencia irreductible, de modo que pensáramos que es parte de la definición de "hecho" la afirmación de que "sólo se puede fundamentar la probabilidad de un hecho, pero no el hecho mismo". Es difícil decidir si Husserl concebía así los "hechos", o si, más bien, las pasadas descripciones en que obtuvimos la contin--

gencia como factor inseparable de un hecho eran investigaciones de proposiciones sintéticas. En todo caso, sí es un juicio sintético el que establece la realidad efectiva de objetos fácticos, más allá de su pensabilidad.

La verdadera tesis de Husserl no es que, si hay juicios de hechos, serían "carentes de fundamento" (en cuanto a su verdad); sino que hay juicios de hechos, porque existen realmente objetos que son hechos, y porque, a veces, vienen a ser conocidos.²¹ Precisamente, un juicio sintético, que permite que se pueda entender (como libre de absurdo), por ejemplo, el que Leibniz, a quien remonta este nombre de "verdades de hecho", fuera, sin embargo, un racionalista.

El "fundamento del juicio" está, en cambio, pensado por Husserl como el "derecho lógico" del juicio. Y, respecto de esta licitud teórica, todos los juicios están en condiciones de igualdad: todos se presentan, en la medida en que son verdaderos juicios (y de ahí la posibilidad de la mentira), pretendiendo poseer este derecho lógico. No es otra la razón de que tenga siempre sentido intentar comprobar la bondad de la pretensión del juicio, y aun a que el científico tenga el deber de interrogar por estas a modo de credenciales a todo juicio, y, todavía más, de que exista un arte destinada al correspondiente examen del valor de los juicios: la lógica. Por esto dice Husserl que está plenamente justificado el que llamemos, a un juicio que no soporta esta prueba, "lógicamente imperfecto" y, en general, "carente de fundamento". Es patente que ningunos juicios merecen más que se investigue su propio fundamento, en la nueva acepción, que los juicios de la lógica.

d) No hay hecho sin esencia

En tercer lugar, el contrasentido escondido en la idea de la equiparación de las leyes lógicas a leyes empíricas -o, dicho en general, de las leyes aprióricas a leyes aposteriéricas- aparece de nuevo cuando consideramos la cuestión capital del fundamento ontológico de unas y de otras, pues el sentido mismo de todo lo empírico, tal como se nos da, supone su participación en lo que lo trasciende. Esto es: no hay hecho que no sea siempre más que hecho bruto; en las palabras de Husserl, no hay hecho que no tenga esencia.²² Pero si los hechos, en que arraigan las "leyes" empíricas, no son posibles en cuanto objetos, más que fundados en sus esencias, entonces las leyes empíricas suponen en su sentido mismo la validez de leyes de índole distinta, que están referidas a lo esencial. Por consiguiente, si es posible probar esta nueva tesis, se habrá aclarado en su núcleo mismo la inconsistencia de una de las ramas de la alternativa que viene guiando estas argumentaciones.

Podemos proceder en este punto exponiendo en todas sus partes la siguiente proposición fundamental: "Es cosa que pertenece al sentido de todo lo contingente tener, justamente, una esencia, y por lo tanto, un eidos captable puramente; y éste se encuentra bajo verdades de esencia de distinto grado de universalidad".²³ Hay que intentar hacer ver, pues, tres cosas.

La primera; que "pertenece al sentido de todo lo contingente tener, justamente, una esencia". Observemos, ante todo, que la discusión del sentido mismo de la contingencia es la única vía por la que poder probar, en toda su generalidad, que no es pensable un hecho que no tenga esencia, ya que, de este modo, no recurrimos

a grupo arbitrario alguno de individuos, sino a la índole de la individualidad, como intentamos poner de manifiesto más arriba. Ahora bien, ser contingente quiere, precisamente, decir: poder no existir o poder no existir así. Esto es: ser algo de tal índole, que puede sucederle existir o no, y existir con tales determinaciones o con tales otras. O sea: poseer un complejo de predicados inseparables, necesarios, que fijan esa índole propia, y tener, además, añadidos de fuera, caso de existir efectivamente, la existencia real y un halo de determinaciones accidentales.

No es posible reconocer la accidentalidad de ciertas determinaciones (la contingencia de lo fáctico), en general, más que destacada sobre el fondo de la idea de la necesidad. Si algo es contingente, entonces es que no es necesario. Exactamente expresado: que necesariamente no es necesario. Cuando se afirma que algo puede ser de otro modo, se dice en realidad que necesariamente puede ser de otro modo, o que, por esencia, no es un objeto necesario, sino contingente. Pero, de nuevo, nada puede necesariamente no ser necesario, si no es, justo, algo en esencia. Podríamos decir: como este objeto posee esencialmente, inseparablemente, tal o cual índole propia, está sometido a la necesidad de no ser necesario. Si eso que es lo fuera accidentalmente, entonces habría que afirmar que es un objeto contingentemente contingente; pero esto carece de sentido, porque ser contingentemente contingente (o ser contingente elevado a la potencia n) no es sino necesariamente no ser necesariamente necesario; pues lo que no necesariamente no es necesariamente necesario es, precisamente, lo que puede ser necesario; y nosotros sostenemos

que un hecho, en cuanto tal, es lo que no puede ser necesario.

A fin de cuentas, en estos pequeños laberintos de nociones no se trata sino de hacer intuitiva la vieja verdad que los antiguos lógicos ya conocían que regía las proposiciones modales: que el modus, se dice, aunque ello quede implícito, siempre necesariamente del dictum, por más que se trate del modus "contingente", "posible" o "imposible".

Aparte de ello, está en pie también la primera parte de la demostración que, nuevamente parafraseada, consiste en recordar que algo no podría ser una simple amalgama de determinaciones accidentales, y que tampoco podría ser entendido en modo alguno un objeto tal; porque no se puede ver una determinación como accidental más que sobre el fondo del reconocimiento de alguna otra determinación no accidental del mismo sujeto. Si yo sostengo que tal cosa le es accidental a algo para existir y se me hace recapacitar en por qué lo sé, no puedo contestar sino que el objeto (por su índole propia) no necesita de aquella cosa para existir (y, correlativamente, necesita, desde luego, de las que constituyen su "ser autónomo").

Para todo esto nos apoyamos en una evidencia primaria, que figura entre las verdades decisivas de la filosofía de Platón: que lo que no tiene índole propia ninguna no puede caer bajo ninguna ley; que la necesidad objetiva, dicho metafóricamente, no puede hacer pie sobre la facticidad de lo fáctico (y, paralelamente, que la inteligibilidad no puede fundarse en la opacidad de lo opaco). Husserl mismo da tan por entendida esta verdad, que no se detiene jamás en su análisis. Allí donde se descubra auténtica, irreductible necesidad objetiva (que, como sabemos,

no es más que la derivación por especificación de una ley general o verdaderamente universal), allí debe la ontología hacer distinciones en el reino del ser y separarlo temporal, lo individual, lo fáctico y contingente, de lo atemporal, general, eidético o esencial y "necesario".

La segunda parte de la tesis de Husserl dice que lo que posee una esencia (Wesen) tiene, por ello mismo, un eidos captable puramente (ein rein zu fassendes Eidos).

No se puede negar que Husserl tiene aquí el propósito de separar dos cosas, ambas pertenecientes al mundo de las esencias. A estas mismas dos cosas se refiere, sin duda, cuando, una página más adelante, define lo que entiende por esencia (Wesen) así: "Primeramente designaba 'esencia' [a saber: en la tesis que comentamos] lo que se encuentra en el ser autónomo (selbste-igenen) de un individuo como su qué. Mas todo qué de esta clase puede 'ser puesto en idea (Idee)'." Esto es, se nos vuelve a decir que debemos distinguir la esencia como "qué" discernible en el ser autónomo de un individuo, de la esencia pura o eidos (o eidos puro), que es aquélla primera "puesta en idea". Más todavía, el texto que sigue al últimamente citado dice, a modo de explicación: "La intuición empírica (erfahrende) o individual puede transformarse en intuición de la esencia (ideación) [Wesensschauung (Ideation)]..... Lo visto es entonces la correspondiente esencia pura o eidos, ya sea la categoría suprema, ya sea una especificación de la misma, hasta la concreción plena."

Páginas adelante intentaremos afrontar los graves problemas a que aluden estas citas. Pero de momento debemos adelantar, siquiera sea rodeadas de imprecisiones, las dos interpretaciones

que parecen posibles.

Todo el sentido de nuestros argumentos referentes a la primera cuestión se encierra en exigir, para la subsistencia misma de lo fáctico en la realidad, su participación, en algún modo, en lo no fáctico. No hay existencia que lo sea de nada, sino que sólo existen objetos que poseen alguna índole que, en su zona central, no les puede ser arrebatada. Siendo esto así, los nuevos textos aducidos parecen señalar, con profunda mirada, precisamente a la misteriosa necesidad de hacer venir las esencias a la existencia, y, entonces, aunque casi aislados en la obra de Husserl, deberán ser interpretados como alusiones a lo que podríamos llamar la diferencia entre la naturaleza individual de las cosas y esta misma naturaleza tomada en general.

Es extraordinariamente tentador -y a mí me parece que la tentación proviene de estrictas necesidades sistemáticas- tomar al pie de la letra y en su contexto inmediato la frase en que Husserl habla de la distinción entre intuición individual e ideación. La una puede ser transformada en la otra; esto es: ya a la primera se ofrece oscuramente lo que sólo la segunda puede extraer en su pureza. También a la intuición individual se daría, según el propio Husserl, en cierto modo no explícito, la esencia. Incluso, hay que preguntarse: ¿cómo podría no ocurrir esto? Claro que la intuición individual tiene ante sí de alguna manera las esencias de los individuos; lo que ella pone, en efecto, es el hecho mismo todo entero, y no únicamente el *Tóδε τι*,²⁴ la facticidad bruta del hecho. Por esto Husserl equipararía enteramente la mutación de la esencia individual en naturaleza general, con el paso de la intuición individual a la ideación.

El otro único camino abierto a la interpretación -y ésta debe dudar de que no lleve al mismo puerto, antes de haberlo recorrido cuidadosamente hasta el fin- es considerar que aquí se trata, sencillamente, de la separación de la esencia de algo como tal y esa misma esencia tomada como puro sentido impletivo del concepto en que pensamos la cosa (el eidos puro sería sinónimo de lo que suele denominar Husserl "esencia conceptual" (begriffliches Wesen)). Esto, sin duda, parece un escape de la verdadera dificultad.

En cuanto a la tercera afirmación que formaba parte de la tesis (que el eidos captable puramente se encuentra bajo verdades de esencia de distinto grado de universalidad), es, una vez más la indicación de la estructura en árboles de Porfirio (o análogos a ellos) de los órdenes de "esencias conceptuales" o naturalezas generales (precisamente hemos citado también otro texto en que se habla de la categoría y del descenso por el árbol hasta la "concrección plena").

Pero nuestro objetivo parcial queda cumplido con señalar exhaustivamente el contrasentido del empirismo lógico. Sólo la necesidad de llevar las cosas a última claridad forzará, más adelante, a penetrar lo más posible en los campos señalados.

Hacemos, pues, definitivamente pie en nuestras leyes lógicas exactas. Leyes ideales, apodícticas o eidéticas, de estricta generalidad, expresivas de una cierta índole de necesidades objetivas. Cuanto hemos puesto de relieve está dicho por Husserl con toda precisión en los siguientes textos de los Prolegómenos a la Lógica Pura; las leyes lógicas son "apodícticamente evidentes, y por tanto, supraempíricas y absolutamente exactas"²⁵;

"las verdades lógicas son leyes garantizadas a priori y absolutamente exactas, de índole puramente conceptual".²⁶

Los elementos discernibles en estas descripciones son, en ambos casos, los mismos tres: exactitud absoluta y apodicticidad, más, en consecuencia, carácter supraempírico. Nosotros hemos expuesto el sentido de las dos primeras notas y hemos justificado la tercera a partir de aquellas otras inmediatamente dadas. El carácter evidentemente necesario (de estricta necesidad objetiva) o completamente general que poseen las leyes teóricas que dan su base a las reglas más propiamente lógicas requiere la puesta en acción de un órgano de conocimiento distinto de aquel con que las pretendidas "leyes" empíricas vienen a ser sabidas, y que es, en cambio, el mismo con que conocemos el resto de verdades de esencia, y, entre ellas, la que manifiesta la auténtica naturaleza de las "leyes" empíricas y cada una de ellas en que culmina la fundamentación de una proposición sobre lo dado a posteriori (que indica la verosimilitud de la validez de la ley). A este acto intelectual llama Husserl "Einsicht"²⁷ ("evidencia", en el sentido de "evidencia apodíctica" o de "intelección"); su correlato objetivo es una verdad de esencia en sí.

4 Corolarios

Si recorreremos sintéticamente algunos de los resultados de mayor interés entre los que arroja la investigación que acabamos de llevar a término, deberemos situar en lugar destacado la di--

ferenciación entre dos especies de verdades, a las que Husserl pide que llamemos, mejor aún que con sus nombres tradicionales (vérités de fait, vérités de raison), con los de: "verdades individuales" (o sea, acerca de cosas individuales) y "verdades genéricas" (o sea, acerca de cosas universales, a las que, con sinécdoque un tanto libre, y si tenemos cuidado, podemos denominar "géneros").²⁸ De las verdades individuales, según corolario fácilmente obtenible de las anteriores explicaciones, no se puede investigar el fundamento, en el sentido preciso de ratio sufficiens cognoscendi; pues son, precisamente, verdades casuales, no necesarias.²⁹ Las verdades que sí son necesarias lo son: o bien en virtud de que poseen un fundamento (lógico) fuera de ellas mismas, en otras verdades más generales, respecto de las cuales ellas adquieren el rango de especies, derivables deductivamente; o bien en el modo de leyes de máxima generalidad, no deducibles de otras superiores. Y en este último caso no es preciso que se encuentren tan sólo principios de gran universalidad o abstractísimos; basta que la verdad necesaria no sea "secuela deductiva" posible de otra, para que nos hallemos en presencia de un "axioma", de una ley máxima en su orden propio; una ley fundamental (Grundgesetz), una ley que aduce el fundamento último de un conjunto de verdades necesarias de menor dignidad.

A esa división general de las verdades -cuyos problemas nos ocuparán aún largamente- podemos hacer corresponder un cuadro en que aparezcan clasificados los tipos de vivencias cognoscitivas, siquiera haya otra vez que dejar pendiente la demostración pormenorizada de que no dividimos caprichosamente cosas que en realidad no se distinguen con tanta claridad, sino que nuestras distincio-

nes siguen el despliegue de las especies de los fenómenos mismos.

Como ya vimos, Husserl reserva, con notoria impropiedad, el nombre de "evidencia" para "ninguna otra cosa, sino la 'vivencia' de la verdad".³⁰ A ella misma se la designa en ocasiones con el término "Einsicht",³¹ sobreentendiendo que éste sirve sólo de sinónimo en cuanto tomado lato sensu. El conocimiento (la evidencia) referido a la existencia de un individuo o a la de su estructura en cuanto tal, es decir, la evidencia de verdades individuales es simple "evidencia asertórica"³² (y, en su escalón primero, "experiencia", en el sentido exacto ya definido); la evidencia de las verdades genéricas es "evidencia apodíctica",³³ "Einsicht" pleno sensu. La evidencia apodíctica lo es, por tanto, o bien de las que hemos definido como "leyes fundamentales", o bien de sus secuelas deductivas o especies, que son las verdades que en sentido estricto merecen el adjetivo de "necesarias" -pues lo son por la fuerza de la ley en cuyo ámbito están-, pero a las que debe aplicar también el término "leyes", ya que, según veremos, es una ley de esencia la que señala que cualquier verdad necesaria domina, aun en el caso de la máxima concreción, un conjunto de individuos posibles que se rigen por ella -lo que vale tanto como decir que la más específica entre las verdades necesarias es, justamenté, especie especialísima-.³⁴ Siendo esto así, se comprende bien que Husserl defina la evidencia apodíctica en estas palabras: "captación intuitiva de una ley o de algo conforme a ley"³⁵ -donde solamente debemos entender que se trata de ley en estricto sentido (ideal, exacta)-. La evidencia apodíctica de situaciones objetivas que se ofrecen como leyes no deducibles es "inmediata"; la que capta "algo conforme a ley",

"mediata".³⁶

La escisión fundamental de las leyes posibles en "individuales" y "genéricas", en "reales" e "ideales",³⁷ en aquellas que son "acerca de la existencia individual" y las que se fundan "en el mero contenido de conceptos"³⁸ nos permite, por otra parte, trazar tres cuadros muy generales y paralelos, en cuya división detenida nos encontramos empeñados forzosamente, de ahora en adelante.

Ante todo, puesto que hemos reconocido que el empirismo en asuntos epistemológicos depende del empirismo como posición ontológica -o sea, de la tesis que afirma que sólo hay los objetos individuales en cuanto tales- y que nuestra propia teoría depende de la separación de dos esferas de realidad -ser individual o hechos y ser ideal o esencias-, esto es, de otra tesis ontológica, será bueno que nos pongamos explícitamente en claro cuáles son las posiciones posibles en ontología.³⁹ Vemos inmediatamente que no las podemos reducir a menos de tres: dos monismos y un dualismo; a saber: un monismo "empirista", un monismo idealista -"no hay otra realidad efectiva que las esencias"- y la tesis (repárese en que aún no la hemos fundado, en que no hemos rechazado la posibilidad de que los hechos sean puras ficciones) que asienta la realidad simultánea de hechos y esencias. Cualquiera de estas tres posiciones tiene por resolver el problema de la relación -sólo reconocida como fantástica, o tomada absolutamente en serio- entre los hechos y las esencias.

Pronto veremos aparecer algunas formas diversas de "dualismos". En II discute Husserl propiamente sólo dos. Uno, para rechazarlo: el platonismo (entendido como defensa de la subsis--

tencia separada o existencia real de las esencias);⁴⁰ otro, para presentarlo como doctrina propia, y al que Husserl no da verdaderamente nombre, salvo en dos ocasiones, en que habla, vagamente, de "idealismo en lógica"⁴¹ y de "conceptualismo bien entendido".⁴² Desde el punto de vista de Husserl, la idea de la división sistemática de las ontologías dualistas estaría bien expresada diciéndolo que caben, de un lado, múltiples matices de un dualismo no absoluto o no del todo consecuente. Son las teorías que, en general, achacan algún rasgo de la realidad individual a las esencias, o viceversa. Y, frente a todo ello, un único dualismo absoluto o dualismo consecuente que propiamente, no es, desde luego, una posibilidad junto a otras, sino la única manera de entender el sentido evidente de todos los datos indudables a la vez-, en que el pensamiento primerizo de Husserl se establece con toda decisión. "Hechos y esencias conforman dos géneros supremos estrictos de realidad, dos mundos definitivamente segregados, en el sentido de que nada vale para ambos a la vez; no comparten propiedades, ni comparten leyes. Hay entre ellos "diferencias esenciales y eternamente infranqueables"; "no hay gradación pensable que pueda establecer mediaciones entre lo ideal y lo real".⁴³

Si volvemos la atención al esquema correspondiente de las doctrinas fundamentales en teoría del conocimiento -y, más concretamente, en epistemología-, vemos pronto que al monismo empirista tienen que corresponder el nominalismo o un falso conceptualismo en que se tome a los conceptos por representaciones universales al pie de la letra; esto es: o bien una doctrina que sólo admita la universalidad de los términos (universalia in praedicando), o bien una que defienda, además, la referencia univer-

sal de ciertas vivencias, pero no pase del reconocimiento -sumado al de los términos universales- de los universalia in repraesentando.

El monismo idealista tiene que manifestarse "realismo exagerado" en epistemología; o, más bien, como aquella forma de realismo de los conceptos que disuelve en la nada el punto de comparación que ofrece lo que no es universal.

Los que hemos llamado antes "dualismos no del todo consecuentes" desembocan en cualquier otra forma de realismo de los universales (desde formas "exageradas" a formas "moderadas"), sólo excluida la peculiarísima que acabamos de rozar. Tienen en común, naturalmente, la predicación de alguna propiedad de lo real a lo ideal o viceversa.

Y todo esto hacer ver por qué Husserl escoge para su propia tesis el rótulo inocuo de "conceptualismo bien entendido", pensado como aquel que, en efecto, respeta la peculiaridad ontológica de los conceptos con el máximo cuidado, sin extrapolarla a ámbitos distintos, pero sin contaminarla con añadidos extraños.

En la lógica, a los tres géneros de doctrinas insuficientes corresponden las tres direcciones -todas rechazables, aunque no todas igualmente apartadas de la verdad- que menciona el primer párrafo de los Prolegómenos como habidas hasta el momento.⁴⁴ En efecto, el monismo empirista se halla tan emparentado con el nominalismo^o el falso conceptualismo como con el psicologismo; si bien, propiamente, la teoría de la lógica que tiene que fluir de él merece el nombre, más amplio, de relativismo, entendiendo por tal toda "doctrina que de algún modo deriva los principios puramente lógicos de hechos".⁴⁵ El monismo idealista, que se

manifiesta como realismo exagerado (y monista) en la cuestión central de la epistemología, no puede por menos de fundir en el fondo en una sola cosa la lógica y la metafísica, aunque quepa el pensamiento de una multiplicidad de matices dentro de esta lógica de tendencia metafísica. El resto de posiciones lógicas (que en ontología son dualistas) pueden compartir la denominación de formalistas en lógica, bien entendido que las concepciones de la lógica que preconizan una lógica general no empirista ni confundida con la metafísica son todas consideradas por Husserl atisbos insuficientes de la verdadera lógica pura.⁴⁶ La verdadera doctrina formalista es, a la par, la única que puede exponer real y completamente la lógica pura.

Nuestros próximos pasos deben precisamente dirigirse a la región de esta disciplina que pretenden haber revelado los Prolegómenos husserlianos al fin en toda su pureza, después de los intentos de Aristóteles, la Stoa, la Escuela, Leibniz, Kant y los leibnizianos y kantianos del siglo XIX. Pero ya desde ahora distinguimos que el dualismo tajante, el "conceptualismo bien entendido", el formalismo exacto en lógica culmina, en lo que hace al tema que nos ocupa, en la defensa del carácter primordial y absolutamente independiente⁴⁷ de cierta disciplina llamada lógica pura.

Notas

1 IL I, p. 83.

2 Op. cit., p. 72.

3 La definición más completa es: "posición intuitiva de lo individual como dado ello mismo" (en los términos de Husserl: "anschauliche Setzung von Individuellem als selbstgegebenem").

4 En las discusiones del capítulo cuarto de los Prolegómenos hay que entender 'naturaleza' -de donde 'leyes naturales'- como, por una vez, equivalente a 'mundo'.

5 Quizá más explícitamente que en ningún otro lugar se ve esto en el 2 de los Prolegómenos a la Historia del Concepto de Tiempo (lección del semestre de verano de 1925), pp. 7ss.

6 No se debe confundir el ser real o mundanal (real) con el ser temporal fenomenológico o ingrediente del tiempo interno (reell). Cf. Id I, Einl., pp. 3s.

7 Cf. sobre todo Id I, § 58, pp. 110s.

8 Tomás de Aquino, Sum. Theol. I, q. 10, a. 4, ad 3.

9 Dejamos aquí a un lado el tiempo que mide el propio paso de este tiempo que fluye.

10 Es la tesis de Bergson, cuya aplicación general se manifiesta sobre todo en el capítulo primero de L'Évolution créatrice.

11 Dicho con otras palabras: contingente es "todo aquello cuyo opuesto no implica contradicción", según la clásica fórmula de Balmes (Filosofía Elemental. Ideología Pura, cap. VI, n. 78).

12 Para evitar graves equívocos en este punto, es imprescindible subrayar que hablamos de las leyes de lo empírico en cuanto tal, o, con otra expresión, de las leyes de lo que constituye el "mundo de la vida", y no de las idealizaciones de la física matemática (en el sentido más amplio del término). Nuestra cuestión soslaya por completo el problema de la constitución de tales idealizaciones, precisamente porque el supuesto de ellas es la experiencia del "mundo de la vida".

Este problema que nosotros dejamos al margen -y que es quizá el más

importante de la filosofía de la ciencia- es tema central de la última fase del pensamiento de Husserl (Crisis), aunque está presente a lo largo de toda la obra del filósofo. Cf., por ejemplo, EJ, I, 3, § 38, p. 189 nota 1; Lóg, § 9, pp. 31ss.; Id I, §§ 40 y 52, pp. 71ss. y 97ss.; Filosofía como Ciencia Estricta, pp. 294 y 310s.; IL I, § 72, A 254ss.

13 Cf., por ejemplo, Id I, § 1, pp. 7s.

14 Del modo más expresivo posible, el siguiente texto señala el fundamento de esta diferencia, en completo acuerdo con lo que nosotros acabamos de defender: "Die Dinge der anschaulichen Umwelt stehen ja überhaupt und in allen ihren Eigenschaften im Schwanken des bloss Typischen; ihre Identität mit sich selbst, ihr Sich-selbst-Gleichsein und in Gleichheit zeitweilig Dauern ist ein bloss ungefähres, ebenso wie ihr Gleichsein mit anderem. Das greift in alle Veränderungen ein, und in ihre möglichen Gleichheiten und Veränderungen" (Crisis, § 9 a), p. 22).

15 Cf. IL I, § 22, pp. 64ss.

16 Op. cit. I, § 32, pp. 110ss.

17 Cf. op. cit. I, pp. 84ss.

18 Ibid.

19 Vid. Id I, § 20, pp. 37ss. Cf. Fritz Wenisch, Die Philosophie und ihre Methode, pp. 33ss.

20 IL I, § 39, pp. 133s.

21 Cf. la noción de "verdad individual" en IL I, § 63, A 232.

22 Cf. sobre todo Id I, §§ 2 y 3, pp. 8ss.

23 Loc. cit., p. 9.

24 Vid. Id I, § 14, p. 28.

25 IL I, p. 64.

26 IL I, p. 78.

27 Véase la definición de este clase de vivencias en la nota 36 del próximo parágrafo.

28 IL I, p. 232.

29 Cf. ibid. el sentido en que cree Husserl que es admisible decir que "fundamentamos" verdades de hecho. Véase también el punto c) de nuestro párrafo anterior.

30 IL I, p. 190.

31 IL I, p. 87.

32 IL I, p. 91.

33 Ibid.

34 Id I, § 13, p. 12.

35 IL I, p. 134.

36 Cf. IL I, p. 85. En Id I, § 6, p. 16 ofreció Husserl una nueva definición explícita de Einsicht, que, aunque aplicable a la inmediata y a la mediata, sólo abarca la situación cognoscitiva ideal, la perfecta evidencia de cualquiera de ellas: "el estar dada originariamente una situación objetiva eidética" (die originäre Gegebenheit des Wesensverhaltes).

37 Cf. IL I, p. 149.

38 IL I, p. 123.

39 Confróntese lo que aquí digo con Filosofía como Ciencia Estricta, pp. 292ss.

40 Vid. especialmente IL (II, § 7) II/1, pp. 121ss. e Id I, § 22, pp. 40ss.

41 IL (II, Einl.) II/1, pp. 107s.

42 IL (II, § 15) II/1, p. 143.

43 IL I, p. 68.

44 IL I, p. 3.

45 IL I, p. 122.

46 Vid. el capítulo décimo de los Prolegómenos (IL I, pp. 211ss.).

47 IL I, p. 161: "In absoluter Selbständigkeit von allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen..."

Capítulo segundo: LA LOGICA PURA

1 Ciencias ontológicas y ciencias nomológicas

En otro lugar (Parte primera, cap. I, § 3b)) aludimos a los criterios según los cuales aparecen divididas en nuestro mundo las ciencias. Son básicamente tres, como decíamos: la unidad del objeto estudiado (unidad regional, unidad categorial o unidad propia de la esfera individual: unidad de una clase como tal o de un individuo como tal), la unidad sistemática de la serie de las fundamentaciones y, finalmente, la unidad de una idea (en el sentido estricto) o de un fin.¹ Respectivamente, habla Husserl de ciencias "concretas" u "ontológicas", "abstractas" o "nomológicas" y "normativas" (abarcadas aquí las "ciencias meramente normativas" y las "ciencias prácticas").²

Por lo que hace a las últimas, es cosa clara de antemano que el principio de su división se encuentra más allá del ámbito de la mera razón teórica; pero lo que reclama atención es la concurrencia de dos criterios distintos meramente teóricos, que se disputan la organización del cuadro general de los saberes especulativos. Debe achacarse a la ingenuidad de la permanencia en una suerte de actitud primitiva (o natural) el hecho de la presencia simultánea de estos dos puntos de vista, y sin duda surge la cuestión filosófica de dirimir entre ellos el primer puesto, siquiera decidiendo si uno de los dos es "extraesencial" al asunto mismo.

Las ciencias "ontológicas" son llamadas así porque ponen el énfasis en la aclaración racional (λόγος) de un objeto (ὄν).

Las "nomológicas", en cambio, son "teorías explicativas" antes que nada; deben su unidad a la unidad del repertorio de sus axiomas homogéneos, de sus leyes (νόμοι) supremas, y, en realidad, no cumplen otro oficio que el desarrollo deductivo de lo que se encierra en las leyes universalísimas que sirven de principios. (En cuanto al par "abstracto" / "concreto", téngase presente que es sinónimo de "no-independiente" / "independiente".³ Los objetos en cuyo estudio se concentran las ciencias ontológicas son considerados como independientes, bien porque lo son en sentido máximo -individuos-, bien porque remiten a la unidad de "esencias independientes" -región, categoría de una región-. Indudablemente, el caso para el que el título es menos adecuado es el de las "categorías de regiones", ya que una categoría, en sí misma, es una "esencia no-independiente".⁴ El apelativo de abstractas que se da a las ciencias nomológicas depende de consideraciones que aún quedan mucho más lejos que las acabadas de hacer. En sustancia, se trata de que aquello por lo que un objeto cae bajo la jurisdicción de una ciencia nomológica es sólo una parte no-independiente de él: su "forma").

Pero volvamos a la cuestión: ¿es extraesencial al menos uno de estos dos criterios? La esencia a que se alude es la de la ciencia. Si se puede mostrar relación entre lo que constituye en ciencia a la ciencia y algún criterio para la división de las ciencias, entonces el resto de criterios podrán justificadamente ser calificados de extraesenciales.

Recordemos que "ciencia" no posee una sola significación, y que hemos considerado ya nosotros al menos tres acepciones de este término, partiendo de la necesidad de ciencias como métodos

del conocimiento supremo. Por un lado, la multiplicidad propia de la ciencia puede encontrarse en el conjunto de las vivencias ante las que se constituye "una ciencia", pero ya las expresiones mismas indican el carácter muy secundario a que puede aspirar semejante acepción de "ciencia" (a saber: nexo de la conciencia científica).⁵ Por otro lado, una ciencia es, más propiamente, un nexo ideal: un conjunto de verdades en la trama de una teoría, de un sistema de fundamentaciones; y ésta es una idea que se destaca en la "reflexión lógica" sobre el pensamiento del nexo mismo de las cosas, enlazadas las unas con las otras en el sistema universal del "reino de la verdad".

Consiguientemente, una ciencia, en el sentido más adecuado, se nos aparece como un tejido de proposiciones, conectadas por relaciones de fundamento a secuela (ratio sufficiens cognoscendi); y estamos forzados a reconocer que, al margen del grave problema de su dependencia o independencia de las cosas mismas, es esta trama de fundamentaciones lo que hace que el todo sea exactamente una ciencia. Esta determinada relación entre proposiciones es lo que se ofrece, a primera vista, como elemento propiamente constitutivo de la científicidad, y en esta medida misma, las ciencias "ontológicas" deben ceder a las "nomológicas" la verdadera prioridad epistemológica, puesto que el punto de vista nomológico no sólo tiene que ver con la índole constitutiva de la científicidad, sino que coincide con ella.

Sin embargo, no podemos por menos de recordar que no es tan clara la cuestión aparentemente ya zanjada, sino que en la Introducción se manifestó una primacía aún más profunda de las ciencias concretas, cuando examinamos las "condiciones de la posibilidad

del efecto que ejerce en el desarrollo de una ciencia la determinación de su idea". Es tanto como decir que sólo provisionalmente puede dársele la razón a Husserl cuando porfía que "lo teórico" es propiamente lo único que de científicas tienen las ciencias "ontológicas" o "descriptivas". La raíz de la cuestión permanece en el problema de la posible conexión entre la forma sistemática de la realidad en sí y la forma sistemática de los edificios de proposiciones.⁶

En cualquier caso, abstracción hecha de esta oscuridad, detengámonos en la consideración de las ciencias en cuanto, muy precisamente, sistemas fundamentados de verdades (y, dado el sentido en que hemos tomado "fundamentación" no cabe otra cosa que pensarla restringida a la argumentación deductiva).

2 Condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia nomológica

a) Condiciones ideales noéticas

Todos nuestros esfuerzos hasta aquí pueden ser vistos, en realidad, como los preparativos para el planteamiento de la siguiente interrogación filosófica: ¿cuáles son las condiciones de la posibilidad de la ciencia? Intentemos ahora afrontarla, siquiera sea con las restricciones que hemos ido creyendo necesarias en contra de la decidida opinión de Husserl.⁷

Es ahora perfectamente comprensible que Husserl advierta que la cuestión -la máxima cuestión de la filosofía, en su opinión,

como lo muestra el hecho de que debe abarcar en su absoluta generalidad la interrogación suprema de Kant a modo de problema meramente especial o derivado-⁸ se retrotrae a la de las condiciones de la posibilidad de una teoría en general. Y ésta se tiene naturalmente que escindir en dos: ¿bajo qué condiciones es posible la verdad; bajo qué condiciones es posible la unidad deductiva, pensada como relación estricta de inferencia (illatio) entre proposiciones? Atendiendo al imprescindible presente -como posible- lado subjetivo, todas estas preguntas pueden formularse de modo indirecto y equivalente; a saber: ¿bajo qué condiciones es posible el conocimiento científico y, por excelencia el conocimiento teórico? Y luego: ¿bajo qué condiciones es posible el conocimiento -la vivencia cognoscitiva- en general? ¿Bajo qué condiciones es posible en general razonar?⁹

No tiene interés filosófico, sino únicamente psicológico-empírico, la comprensión de esta última serie de interrogantes como atendida a los fenómenos reales de las conciencias humanas y sus condiciones reales fácticas ("todas las condiciones causales de que dependemos al pensar"), tanto individuales como específicas. Importan, en cambio, las condiciones necesarias, las condiciones de esencia que presiden todas estas posibilidades.¹⁰

Estas condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento son de dos géneros. Unas, las "noéticas", tienen su base en "la idea del conocimiento en cuanto tal"; las otras, las "lógicas", o, mejor, las "lógico-objetivas", la tienen puramente en el 'contenido' del conocimiento".

En efecto, no es posible pensar el conocimiento inmediato y el mediato, no ya como ideas independientes, sino justo en cuanto

vivencias capaces de ocurrir en una subjetividad posible, más que sobre el fondo de una cierta idea acerca del modo de ser esta subjetividad. Primordialmente hay una sola gran condición noética de la posibilidad del conocimiento teórico: "que los sujetos pensantes tienen que ser capaces de llevar a cabo todas las es--pedies de actos en que se realiza el conocimiento teórico".¹¹ Esta verdad general puede desmenuzarse en una breve serie de exigencias noéticas fundamentalísimas. En primer término, tiene que ser posible juzgar, o sea, constituir proposiciones. En segundo término, hay que poder intuir como tales situaciones objetivas. Y hay que poder vivir la síntesis entre lo pensado y lo intuido; y hay que exigir que los juicios puedan alguna vez alcanzar realmente la verdad, y que, siquiera en algunos de estos casos, el sujeto que juzga pueda vivir la certeza que corresponde a la clara evidencia objetiva de las cosas que conoce (no es el juicio a secas el que está cierto, sino que el que juzga debe poseer la facultad de vivir y aun de captar como tal la evidencia de al menos algunas cosas). Y todo esto supone la capacidad de formar conceptos, y, en general, la de abstraer; es decir: la de referirse, explícitamente, a objetos ideales en cuanto tales.

Atendiendo, además, al conocimiento mediato -al razonar-, no se deja pensar la idea de la coexistencia de este conocimiento con la incapacidad de ver leyes como tales leyes, y en especial, como "fundamentos explicativos" de otras verdades; pues ello es el otro lado del ver verdades como conclusiones extraídas a partir de otras verdades de superior generalidad. Y se requiere, asimismo, la capacidad de ver inmediatamente "leyes" fundamentales" como principios últimos, como ἀξιώματα .

La pensabilidad de las ciencias nomológicas como conjuntos sistemáticos de conocimientos (de verdades conocidas, inmediatas y mediatas) arrastra tras sí la necesidad de una auténtica multitud de "condiciones noéticas". No hemos señalado más que el grupo de las evidentiísimas, de aquellas cuya negación -en el supuesto de darse al tiempo que la postulación de la "ciencia abstracta"- es más notoriamente absurda. Pero una exploración que se orientara en alguno de estos requisitos mencionados, encontraría de inmediato un gran filón de nuevas necesidades concomitantes. Así, por ejemplo, la facultad de referirse a objetos ideales supone quizá la de referirse a objetos reales, y la de conocer situaciones objetivas reales quizá exija la de conocer también objetos reales de índole más simple. Con términos de las II, el entendimiento lleva consigo la sensibilidad; la intuición (o la mera mención simbólica) categorial, la precategoryal. Más adelante se nos ha de ofrecer ocasión de investigar más aspectos de este difícil problema. En todo caso, es indudable la legitimidad de una investigación que busque, supuesta simplemente la posibilidad de las teorías como objetos complejos cognoscibles, la estructura necesaria de la facultad del conocimiento de una subjetividad en general. La pregunta que guía estos trabajos es: ¿cómo tiene necesariamente que ser cualquier subjetividad, para poder hacer ciencia (nomológica)? La facultad del conocimiento por la que se interroga es lo que llamamos la razón teórica, libre de toda atadura empírica, de orden individual o específico. Luego la cuestión de las condiciones ideales noéticas de la posibilidad de la ciencia es en realidad la de la busca de la estructura de la razón teórica o lógica, precisamente definida por su función suprema. En esta

delimitación de la facultad no se excluye nada que pueda pertenecerle, sino que, precisamente por estar hecha atendiendo a la máxima idea de la razón lógica, consigue albergar cuanto se refiere a las funciones subordinadas de ella.

Vemos, pues, que se trata de la tarea de algo así como una psicología apriórica. Pero no psicología de ninguna índole concreta de alma, sino investigación (transcendental) de la esencia de la conciencia capaz de conocer en el sentido más alto y complejo. Al edificio apriórico-objetivo de la verdad ordenada sistemáticamente hace frente el apriori subjetivo noético. Afortunadamente, como somos nosotros mismos ejemplos de subjetividades ante las que están en realidad constituidas ciencias (aunque en estado imperfecto), esta investigación trascendental no sólo no nos es una mera posibilidad carente de interés, sino que puede y debe transcurrir en la pura evidencia, corroboradora del movimiento, sólo inferencial, por el que nos elevamos al pensamiento de las condiciones noéticas de posibilidad. Tenemos que ir al trabajo, en la medida misma en que no seamos escépticos; tenemos que descubrir la zona eidética de la teoría del conocimiento; y no debemos adoptar, en principio al menos, la actitud de quien sólo dispone de su facultad de argumentar. La conciencia interna y la abstracción ejercida sobre los datos que ella nos proporciona, constituyen el primer terreno (necesario, y quizá único) de la fenomenología de la razón lógica como investigación de esencias.

b) Condiciones ideales lógicas

Ahora bien, sin duda que la primera condición de la cognoscibilidad de las ciencias es su existencia misma. Dicho con más

precisión: su existencia absolutamente independiente de la constitución en objeto ante una conciencia que las conoce. Precisamente es éste el sentido evidente del conocimiento: no ser simultánea fabricación caprichosa del objeto. A fortiori, son condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento las condiciones ideales bajo las que quizá esté la propia posibilidad de la existencia o validez del objeto del conocimiento. En el caso que examinamos, las condiciones necesarias de la existencia de la ciencia nomológica son a la vez condiciones necesarias del conocimiento científico: condiciones lógico-objetivas, junto a las ya analizadas condiciones noéticas.

Con todo, ¿qué sentido puede tener el pensamiento de tales condiciones? O, lo que viene a ser lo mismo: ¿qué quiere decir, para el caso de la teoría como sistema ideal, "existencia" o "posibilidad" o -según es usual también- "validez"? La "existencia", la "realidad", puesto que se predicán de la teoría en general, están aquí también predicadas de las verdades que la componen y de los vínculos (relaciones de fundamentación deductivas) que hacen la coherencia del todo. Todos los elementos enumerados son objetos ideales, de modo que nuestra cuestión no podrá ser verdaderamente respondida sino cuando dispongamos de una contestación suficiente a la pregunta general: ¿qué es la existencia ideal?

Sin embargo, cabe prestar atención a algo más inmediato. Si identificamos un objeto cualquiera como "teoría", como "verdad" (proposición verdadera) o como "deducción", es precisamente porque creemos reconocer en lo que se nos presenta los rasgos que constituyen la índole peculiar de las teorías, las ver-

dades y las deducciones. La posesión de la esencia de algo es lo que condiciona el ser, justo, un ejemplo del algo en cuestión. Y sin duda toda esencia, toda índole posible, contiene caracteres suyos; no está vacía, podríamos decir. De modo que cuando se predica con sentido de un objeto que es determinadamente algo, se excluye que pueda ser también un sinnúmero de otros algos distintos. Es lo mismo que señalar que a las índoles predicables les corresponde una cierta inteligibilidad -que puede variar entre límites amplísimos, por cierto-. Pero poseer una cierta inteligibilidad es tanto como ser fuente de un repertorio de verdades distinguibles, cuyo despliegue explica el contenido de la índole que se considere. Pues bien: estas verdades "fundadas" en la esencia son, estrictamente, las condiciones bajo las que está la existencia posible de un elemento de la clase que se reúne bajo la tal esencia. Como dice Husserl, la esencia misma no es aquí lo que debe ser llamado "posible", pues lo que es posible, propiamente, es "la existencia de objetos"¹² que caigan en la extensión de la esencia (considerada como un universal).

Apliquemos ahora esta reflexión general. Lo que se ha descubierto gracias a ella es, sencillamente, que todo ejemplo posible de teoría, de verdad o de illatio estricta (deductiva) es precisamente un ejemplo posible si satisface el repertorio de verdades generales o leyes que señalan las propiedades indispensables del ser teoría, del ser verdad o del ser illatio.¹³ "Por consiguiente, las leyes a priori que son inherentes a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal, (esto es, a la esencia general de estas unidades ideales)"¹⁴ son las condiciones lógicas

tanto del conocimiento científico como, directamente, de la ciencia misma; y son éstas todas las leyes que están fundadas en los conceptos "que constituyen esencialmente el concepto de la unidad teórica", ¹⁵ tal como hemos mostrado minuciosamente. Y aún podríamos expresar todo esto con otro giro equivalente: que el origen de las leyes lógicas no está sino en la "forma conceptual del contenido sistemático de la ciencia como tal"; ¹⁶ puesto que por "forma conceptual" entendemos, sencillamente, los elementos que son absolutamente inseparables de la idea de la ciencia (nomológica), considerada ésta, desde luego, abstracción hecha de la concreción de cada ejemplo de ciencia que se pueda aducir -abstracción hecha, pues, de la "materia" de la ciencia-. ¹⁷

Se destaca así ante nuestros ojos, de en medio del conjunto total de las leyes exactas, el subconjunto de las leyes lógicas, por más que esta acotación del terreno de las verdades aprioricas conserve en la confusión todavía zonas esencialísimas. Siquiera vagamente, sabemos ahora cuál es el contenido de la ciencia teórica en que se apoya ante todo el arte lógico. Llamamos con Husserl a esta disciplina la lógica pura y, en acuerdo provisional con él -que luego se tornará, en cierto sentido, desacuerdo-, la descubrimos como "teoría de las teorías", "ciencia de las ciencias"; y, puesto que está integrada por "las teorías sistemáticas que se fundan en la esencia de la teoría" -ciertamente, la ciencia de la forma de la ciencia no sabría ser una en vistas de la unidad de "materia" ninguna de las ciencias; no podría ser, al menos a primera vista y si se traza una diferencia de especie entre las ciencias nomológicas y las ontológicas, unas de estas últimas-, concedemos que se la defina

como: "la ciencia apriorica, teorética, nomológica que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal." ¹⁸

3 Plan de la Lógica pura. Examen provisional

Una vez sacada a la luz la idea primordial de la lógica teorética pura, procede examinarla con detenimiento y desarrollar a partir de ella misma el bosquejo general de esta ciencia.

Pero lo primero que hay que hacer es examinar bajo qué condiciones exactamente está, no ya el conjunto de las ciencias nomológicas "materiales", sino la ciencia nomológica de la ciencia. ¿Cuáles son las condiciones ideales lógicas de la posibilidad de la propia lógica pura? ¿Carece quizá de sentido esta nueva pregunta?

Si reflexionamos sobre las bases que hemos creído deber establecer para la lógica pura, inmediatamente destaca que las situaciones objetivas lógicas de máxima generalidad -los principios lógicos supremos- suponen la existencia, la realidad de esencias que aparecen contenidas en ellas y les proporcionan su "sustrato". Las necesidades objetivas que descubre la reflexión lógica suponen la validez necesaria de un repertorio no demasiado limitado de esencias lógicas; pero, a su vez, este repertorio supone la validez necesaria de una esencia de rango supremo, que las exige a las demás. Esta esencia es la significada por el término "ciencia" -y, como se sabe, debe pensarse en "teoría", en "ciencia nomológica"-. La esencia "ciencia" exige las esencias

restantes, que, en lo fundamental, son: "teoría" "illatio" y "verdad"; las cuales requieren nuevas series: "relación", "proposición", "concepto", "sujeto", "atributo", "ley", "hecho" etc. Hablando en términos ontológicos-formales -en acepción un tanto amplia-, la esencia "ciencia" es la región cuyas categorías hemos empezado a enumerar; es decir: la unidad inteligible que no puede valer si no valen muchas otras unidades inteligibles, las cuales, integradas en la esencia genérica, ganan una cierta independencia de conjunto, de orden superior a la que poseen aisladas (o bien: son las partes eidéticas no-independientes del todo que es la región "ciencia").

A la vista de ello podemos definir de otro modo todavía la lógica pura, y manifestar así sus propias condiciones de posibilidad. Diremos que está constituida por las leyes que se fundan "predisamente en el contenido del conocimiento o bien en los conceptos categoriales bajo los cuales este contenido está."¹⁹ Hay, en efecto, ciertos conceptos primitivos, categoriales, cuya posibilidad domina la posibilidad del sistema nomológico de la lógica pura. Husserl los llama "categorías de significación."²⁰ Ninguna tarea lógica puede tener la importancia de esta fundamentalísima que consiste en reunir las verdaderas categorías lógicas.

Pero la pensaríamos de un modo excesivamente restringido, si no cayéramos en la cuenta de que también tienen irreductible carácter de primitivos ciertos conceptos (a su vez denominables "categoriales") que no corresponden sino a las formas de unión o modificación que son discernibles para los elementos que caen en la extensión de las "categorías de significación" en el sentido ya dilucidado. Hay, en efecto, de una parte, formas que convienen

a las partes de las proposiciones en cuanto tales partes; o, más en general, formas que sirven a la constitución de la unidad completa del todo dotado de independencia a que hemos venido llamando "proposición" (así, especialmente, la cópula, o la forma de sujeto y la forma de predicado, más las formas secundarias de atribución y determinación). Por otra parte, hay formas de la conexión de proposiciones simples con otras proposiciones simples en proposiciones compuestas ("formas elementales de enlace"²¹ como, por ejemplo, las formas conjuntivas, las disyuntivas o las condicionales). Y, aún, hay además tipos de modificaciones que cada especie de significación puede a priori experimentar, bien conservando su categoría o bien variándola (ejemplo de una modificación del último género es la nominalización que cualquier proposición sufre cuando, v. gr., desempeña en otra nueva la función de sujeto; "desempeña", en realidad, este papel lógico, no la proposición primitiva, sino una transformación de ella que no pertenece a la misma categoría, porque es un "nombre").²²

La fijación de las categorías lógico-puras y de las formas categoriales de "complicación" y "modificación", seguida del estudio del funcionamiento de las formas constituye, pues, el ámbito de una doctrina lógica primerísima, a la que conviene quizá en conjunto el título de "doctrina pura de las formas".

Un estrato lógico superior aparece cuando se considera la eliminación de un gran número de compuestos significativos posibles, desde el punto de vista de su contrasentido o incompatibilidad (tanto interna -entre las partes de una misma proposición cuanto externa- entre proposiciones completas). Veremos más adelante por qué Husserl denominó a esta zona de la lógica "análí--

tica pura".

Todavía una teoría lógica de orden superior -y que merece mejor la calificación de "lógica"- está constituida por el reexamen de la analítica pura a la luz de las ideas de verdad y falsedad. Se trata, entonces, de discernir las construcciones lógicas probablemente verdaderas de las que no pueden, ya por motivos formales, llegar a ser jamás esquemas de verdades. El nombre apropiado para este estrato de la ciencia bien podría ser el de "lógica pura de la verdad".²³ La lógica de la verdad contendría, pues, las teorías en que se reúnen las leyes formales acerca de la validez objetiva de las proposiciones (y de sus partes posibles, aun las no proposicionales).

El pleno éxito de estas disciplinas sería ya tanto como la realización de la idea de una ciencia de las condiciones de la posibilidad de la teoría, menos en una dirección capital, hasta ahora desatendida y que requerirá amplia discusión: la de las condiciones que afectan a la posibilidad de los objetos de que versan las teorías. No cabe duda de que no puede constituirse con sentido lógica alguna de la verdad sin atender a la idea misma de la verdad; pero ésta remite más allá del puro ámbito de la lógica (de la significación), hasta el del objeto. Si no fueran posibles objetos a que, además, fuera posible que se adecuaran significaciones, el término "verdad" referiría a un sinsentido. O, lo que es lo mismo: "objeto" (primordialmente, "situación objetiva"), "propiedad", "relación" etc. y el conjunto de las "formas" objetivas análogas a las "formas" significativas son otras tantas categorías formales -otras tantas condiciones ideales "lógicas" de la posibilidad de la teoría nomológica-. Las cate-

rías y las formas categoriales tienen que desdoblarse hasta ser ordenadas en dos conjuntos paralelos: el del dominio significativo y el del dominio objetivo. En consecuencia, y aun antes de llevar a cabo la fundamentación suficiente de todo ello, se abre ya aquí paso la idea de una "ontología formal" compuesta de tantas teorías por así decir superpuestas como teorías lógicas haya.

Nuestro esbozo provisional de la ciencia lógica ha alcanzado con esta adición de enorme trascendencia y tan cargada de problemas profundos la perfección que hacían posible todas las ideas adquiridas en los capítulos precedentes. Está ahora sólo faltó en su coronamiento de un detalle que fue muy caro a Husserl; y es que la lógica pura viene a señalar, a su vez, más allá de sí misma, a otra ciencia que la toma a ella entera como ejemplo de un género que la misma lógica pura investiga -el de "teoría"-.

A una ciencia que se ocupa con el desarrollo sistemático de todas las formas posibles (o especies formales) de teorías, y que, por tanto, está atendida, en todo lo esencial, a las leyes de la lógica pura. No es, en este sentido, a pesar de lo que acabo de decir, sino una subdisciplina de la lógica pura, sólo que el hecho mismo de poner manos a la obra de esta "teoría de las formas posibles de las teorías" revela un cierto cambio en la perspectiva que obedece, si queremos decir que no salimos del campo de la lógica pura, a una verdadera modificación del concepto de la lógica pura, gracias a la cual la lógica es, más bien, y simplemente, "la ciencia de la teoría en general".²⁴

La nueva capa lógica -o, en realidad, la cima del edificio de la lógica teórica, si bien entendida ésta en una acepción que no es la que hemos usado hasta ahora- es mucho más conocida

por el nombre de su capa análoga correspondiente en la ontología formal -acepción modificada- que por el de "teoría de las formas posibles de las teorías". Ontológicamente pensada, es la famosa "doctrina pura de la multiplicidad" ("o de las multiplicidades", como pide el castellano). Husserl determinaba el concepto de multiplicidad tal como estaba vigente en la matemática de su tiempo:²⁵

"El correlato objetivo del concepto de teoría posible y definida sólo por su forma, es el concepto de una posible esfera del conocimiento que debe ser dominada por una teoría de tal forma. El matemático llama (dentro de su círculo) multiplicidad a una esfera semejante".²⁶ Naturalmente, en esta doctrina generalísima, todas las teorías y todas las esferas de objetos no son, en cuanto a su forma, más que casos singulares (o al menos especies) de formas de teorías o de conjunto de objetos; de modo que la misma lógica pura, en el sentido más propio y estrecho, sólo sería tratada por la teoría pura de la multiplicidad indirectamente y en algún corolario quizá recóndito.

Una laguna, todavía, ha sido dejada atrás cuando se ha descrito el plan de la ciencia lógica; pues en él no se ha aludido más que a las condiciones bajo las que están las ciencias nomológicas estrictamente tales, y, por mucho que en ellas se encuentre con especial perfección el principio mismo de la científicidad, no es descabellado concebir que en otros saberes racionalmente ordenados no rijan leyes nuevas que valga la pena considerar aparte -en la medida en que ni sean ni puedan ser nuevas concreciones de las leyes que caben en los apartados que hemos ido abriendo arriba-.

Los Prolegómenos a la Lógica Pura pasan por alto los pro-

cedimientos múltiples de las ciencias concretas o descriptivas; pero, con especial sagacidad, no hacen lo mismo cuando reparan en el problema que presentan las condiciones ideales de la posibilidad de las ciencias empíricas "nomológicamente" organizadas. Lo peculiar de estas unidades teoréticas parece a Husserl ser, ante todo, el hecho de que ellas no "explican" a partir de fundamentos (leyes fundamentales o conjunto homogéneo de leyes fundamentales) apodícticamente ciertos, sino de otros que son apodícticamente probables, si puede hablarse así. "Por ende, las teorías mismas sólo son de una probabilidad intelectual; sólo son teorías provisionales, no definitivas".²⁷ La cuestión central es que, habiendo también, desde luego, en el proceder empírico de las ciencias objetivas de hechos normas ideales -no pudiendo no haberlas, incluso, en la medida misma en que quepa hablar de ciencias-, están éstas en referencia, no a la idea de la verdad, sino a la de la verosimilitud, que ocupa el lugar central en una nueva serie de disciplinas lógicas que suponen el gran conjunto de las anteriores.

En correlación con una de estas ideas lógicas nuevas (la de "proposición empírica verdadera consecuencia deductiva de una 'ley empírica' ") se encuentra una hasta cierto punto nueva idea ontológica de "hecho". Estos "hechos" no son, sin más, los hechos tal y como originariamente están dados; ni siquiera son los hechos de sentido análogo que, supuestos al comienzo, queríamos explicar con nuestra ciencia. Las cosas de que habla nuestra física, por ejemplo, no coinciden con las cosas que perciben nuestros ojos. O, más bien, son éstas mismas, pero despojadas de las propiedades que presentan en cuanto meros objetos de nuestro mundo

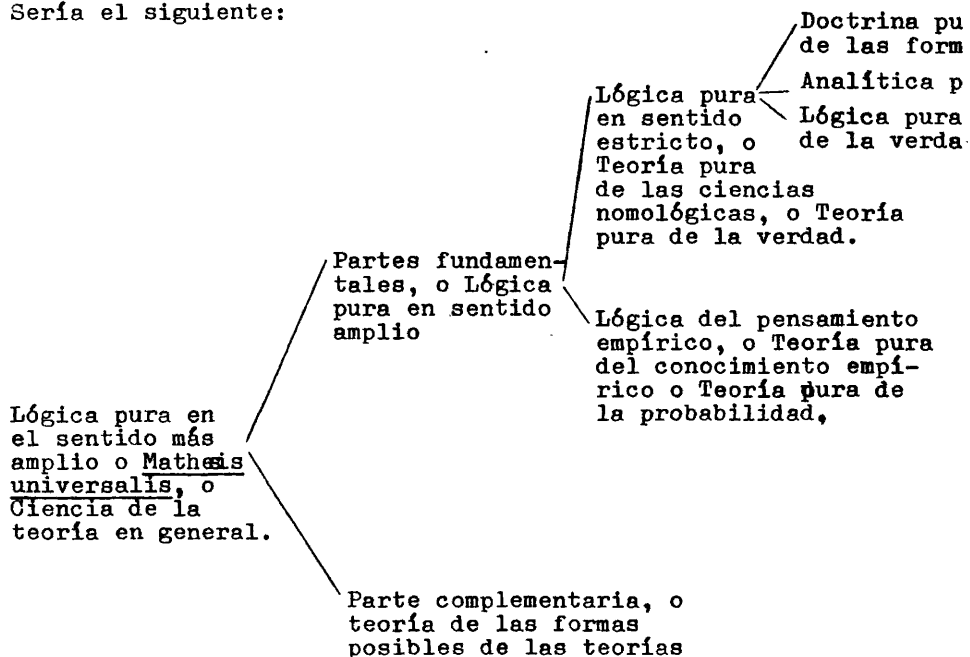
cotidiano y revestidas, ante la razón, de un conjunto insospechado de nuevos predicados. Sólo un núcleo de su sentido permite aún identificar a las cosas tal como se encuentran formando parte del mundo de nuestra vida y a las que aparecen "objetivadas" -como gusta decir Husserl- en el papel de temas de las "ciencias empíricas", frente a la razón objetivante en general. En las palabras de los Prolegómenos: "En el progreso del conocimiento se modifica el contenido de hechos 'reales' que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas -las cosas de las cualidades 'secundarias'- pasan a ser sólo 'meros fenómenos'; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar objetivamente el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimientos de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método."²⁸

Todas estas observaciones deben ser matizadas a la vista de lo que expuse acerca de la naturaleza de las "leyes empíricas", pero es evidente que conservan entonces también todo su valor; y hasta que quedan realzadas en su profundo derecho, toda vez que la irreductibilidad de la "idea de la unidad de explicación empírica" a la idea de la unidad de explicación apriórica -tesis fundamental de Husserl en este punto- queda más profundamente aclarada que cuando no se sabría alegar en su favor, quizá, otra razón que la constitución accidental del hombre que investiga los hechos.

Reunamos, finalmente, en un esquema completo el cuadro general de la ciencia lógica a que nos han conducido todas nues--

tras pasadas reflexiones. Hagamos aún otra vez notar que es sólo un proyecto provisional que no ha sido justificado más que en lo que hace a varios puntos suyos esenciales (y que lo exponemos sin adherirnos por completo a la terminología de los Prolegómenos a la Lógica Pura, aunque basándonos principalmente en ella).

Sería el siguiente:



Observaciones:

1) El único punto sistemático de este cuadro que no se encuentra en IL es la distinción entre la analítica pura y la lógica pura de la verdad (cf. Lóg., I). En cambio, creo que en ningún lugar posterior a IL habló Husserl acerca de la teoría pura del conocimiento empírico con la claridad con que allí lo hizo.

2) Habría que pensar en el traslado de las divisiones de la lógica pura en sentido estricto a la teoría pura del conocimiento empírico. Como ésta supone aquélla, no quiero decir, sin embargo, que para la teoría de la probabilidad hubiera que encontrar una doctrina de las formas absolutamente original, pongo por caso.

3) Hay además que notar que el esquema que presento tiene su paralelo exacto en otro que desarrolla las divisiones de la ontología formal. Es en éste donde figura, por ejemplo, la doctrina pura de las multiplicidades, precisamente en el lugar que arriba ocupa la teoría de las formas posibles de las teorías. Un título como "analítica pura" permite ser utilizado en los dos esquemas; cuando hay que precisar, puede recurrirse a hablar de "analítica apofántica pura" y de "analítica ontológica pura".

En definitiva, todas las tareas de todas las disciplinas que hemos distinguido corresponden al matemático, y desde antiguo. Es justo otro difícil problema, que posteriormente hemos de plantear, el de la relación de la lógica y la ontología formales con la matemática. Sea ello como quiera, el lógico es a la vez, si toma sobresí la carga entera que pensamos haberle adjudicado, y en cuanto puro hombre de ciencia, filósofo y matemático. Pero es filósofo sólo en cuanto no puede renunciar a un trabajo entre tantos; exactamente al primer trabajo que hay que cumplir en la doctrina de las formas: establecer las categorías y las formas categoriales, tanto las apofánticas como las ontológicas.²⁹

Entiéndase: establecerlas con el máximo rigor concebible. En efecto, tal empeño exige, prácticamente, la filosofía toda. Porque, ya en el comienzo, no cabrá avanzar en ningún sentido más que si se precisa qué se quiere decir con todos los términos fundamentales; por ejemplo, qué es una categoría, qué es una forma, qué es un "juicio apofántico", qué es "ser objeto", y qué es "verdad", y qué relación tienen los juicios apofánticos con los objetos que verdaderamente son. ¿qué es "ley", qué es un hecho, qué es ser real y qué es ser ideal.

No se trata de señalar un concepto cualquiera para estas palabras, sino de mostrar o de demostrar que estos conceptos ele-

gidos valen verdadera y objetivamente. Y ello no se deja hacer más que sobre la base de una entera teoría del conocimiento y de toda una ontología (una metafísica). Aunque el concepto del conocimiento no estuviera en la lista de los conceptos fundamentales empleados en la lógica pura -y sí está en ella-, no podría esta ciencia ser fundada radicalmente (o sea, filosóficamente, a partir de la "filosofía primera") sin tener que suponer la teoría del conocimiento. Quiere ello decir que hay un amplísimo espacio de ineludibles investigaciones filosóficas supuesto, cuando el trabajo del matemático -en los asuntos lógicos, por lo pronto- abandona al fin toda ingenuidad y transcurre inserto conscientemente en el tronco único de la sapientia universalis. La matemática lógica definitivamente científica vive de las investigaciones lógico-filosóficas, o, simplemente, filosóficas.

El lógico práctico, en fin, interesado temáticamente, en vez de por la lógica pura, por la "lógica metodológica",³⁰ deberá adaptar a las peculiaridades accidentales de la especie de seres pensantes a que pertenece (y que conoce, por ejemplo, a través del complejo de ciencias empíricas que forman el concepto de la "antropología empírica" integral) las leyes lógico-puras, la mathesis universalis. La conversión de nuestro esquema en un esquema de la lógica -entendida con máxima amplitud- tendría solo que tener en cuenta esta prolongación y los fundamentos teóricos propios de las normas del arte que no se retrotraen a leyes de la ciencia lógica.

4 Sobre el logicismo extremo de las "Investigaciones Lógicas"

Regresemos hasta la pregunta formulada unas páginas atrás. ¿Cuáles son las condiciones ideales lógicas de la posibilidad de la propia lógica pura? No carece de sentido, desde luego, esta cuestión lógica suprema; antes al contrario, la única respuesta posible está preparada suficientemente por cuanto acabamos de establecer.

No podemos contestar sino que es la validez objetiva de las categorías lógicas y de las formas categoriales lo que hace posible, en sentido objetivo o lógico, la propia lógica pura. La realidad del concepto "regional" de "teoría", mejor dicho, su validez objetiva o existencia ideal, pensada incluyendo la existencia ideal del conjunto de sus partes, es la condición máxima buscada.

Mostrar que un concepto vale objetivamente es el proceso a que llama Husserl "justificación lógica de un concepto"³¹ y equivale, en términos estrictos, a llegar a ver que a un concepto le corresponde una esencia, esto es, desde el punto de vista fenomenológico, que una representación de este concepto puede cumplirse intuitivamente (en una intuición categorial dotada de "esencia").³² Cabe, para ello, deducir la realidad del concepto dado; pero el procedimiento capital es, necesariamente, intuir de modo directo la esencia a que refiere el concepto. La intelección de la esencia es ineludible cuando se trata del establecimiento de la validez de los conceptos que figuran en los principios a partir de los cuales se deduce la validez de cualesquiera otros conceptos y cuando se investiga, en general, la validez ideal de

conceptos simples -de las unidades elementales de significación y de las formas elementales de complicación o modificación-. Al esfuerzo por justificar lógicamente un concepto recurriendo a la intelección de la esencia entendida bien por él, bien por sus partes es a lo que llama Husserl búsqueda del "origen lógico"³³ de un concepto. El origen de las categorías lógicas y sus elementos significativos (fragmentos y partes no-independientes) es, así, la suprema cuestión de la ciencia lógica.

He mostrado ya cómo, de múltiples modos, tal cuestión trae consigo los problemas propios de la teoría del conocimiento y de la metafísica; pero nos equivocáramos si atribuyéramos exactamente la misma opinión a Husserl y decidiéramos que él diría que a unos prolegómenos a la lógica pura deben seguir investigaciones epistemológicas por las mismas razones que a nosotros nos parecen suficientes. Lo que de hecho encontramos en las investigaciones que componen el grueso de las Investigaciones Lógicas de Husserl se adecua bien a lo que por mi cuenta he señalado que tiene que ser el trabajo destinado al filósofo de la lógica. Los temas son los que los pasados argumentos piden que sean; pero Husserl mismo, en 1900, no veía para ellos los mismos fundamentos que nosotros y, en general, miraba el conjunto desde una perspectiva muy distinta. Examinamos esta vez uno de los puntos principales de la interpretación que Husserl hacía de sí mismo en 1900. Este asunto meramente histórico merece unas líneas no sólo por su importancia sistemática, sino porque en torno a él reina completa oscuridad.

Lo más rápidamente posible, se trata de que la posición filosófica en que querían ser situadas las Investigaciones Lógi-

cas admite, desde luego, el rótulo de "logicismo", y aun logicismo extremo. Más adelante completaremos la calificación histórica haciendo ver que con el logicismo hace sorprendente pendant un cierto positivismo de raíz humana que quizá sea también, en algunos aspectos, positivismo extremo. Por cierto que ni aquel logicismo ni este positivismo -de otra parte incompatibles- están justificados por los efectivos descubrimientos que se hallan en las Investigaciones Lógicas; son, más bien, sólo las perspectivas iniciales de Husserl para entenderse a sí mismo.

La tesis logicista se anuncia desde el título mismo de la obra, aunque se solapa a la vez bajo él. Las Investigaciones Lógicas no aspiraban a ser lo que las palabras significan llanamente, sino en la medida en que la disciplina filosófica por excelencia es la propia lógica pura. Cuando el autor explica que la meta de sus esfuerzos es procurar "abrir el camino de una comprensión más profunda"³⁴ de la lógica pura, o cuando introduce sus "investigaciones acerca de la fenomenología y de la teoría del conocimiento" reconociendo que no tienen la pretensión de ser completas y que se han tenido que limitar -contra lo pretendido, contra lo que era manifiesto en los Prolegómenos que había que alcanzar ante todo- a ofrecer "no un sistema de la lógica, sino estudios preliminares para una lógica filosófica, aclarada en las fuentes prístinas de la fenomenología"³⁵, en realidad está siempre refiriéndose a los trabajos necesarios para la instauración de lo que por entonces era, a sus ojos, lo que bien podemos llamar nosotros la filosofía primera.

El núcleo del logicismo es la pretensión de que la lógica pura, en perfecta contradicción con lo que he defendido, perma-

nezca sistemáticamente "en independencia absoluta respecto de todas las demás disciplinas científicas",³⁶ carezca de la posibilidad de un "complemento teórico" recibido de manos de la "metafísica".³⁷

Esto es, que la mathesis universalis se basta a sí misma absolutamente desde el punto de vista teórico. Pero aún mucho más que eso. La verdad es que la mathesis universalis coincide con la auténtica filosofía primera.

El fundamento de esta última tesis extrema -no exageraba Wundt cuando decía que en las Investigaciones Lógicas se ofrecía el más radical de los logicismos; si bien Wundt estribaba esto en un sentido muy diferente y que creo absolutamente rechazable-³⁸ no ha aparecido aun. Más bien, quizá, habrá surgido la impresión de que ha quedado por principio excluido, desde el momento en que a la "pregunta kantiana generalizada" por las condiciones ideales de la teoría (o del conocimiento científico) se ha encontrado una respuesta que consiste en distinguir ciertas condiciones noéticas del conocimiento y ciertas otras lógico-objetivas (del conocimiento y del propio contenido del conocimiento). Sin embargo, la esencia misma del logicismo de las Investigaciones Lógicas se encuentra en la afirmación de la reducción de las condiciones noéticas a las lógicas. No hay, hablando con todo rigor, otras condiciones aprióricas del conocimiento y de toda teoría, que las lógico-objetivas. El texto de Husserl dice: "Manifiestamente se trata de condiciones a priori del conocimiento [habla de las lógicas] que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general... Pero, como de suyo se com-

prende, estas leyes pueden recibir giros evidentes, mediante los cuales obtienen referencia expresa al conocimiento y al sujeto de éste y enuncian entonces posibilidades reales del conocer... En el fondo, las condiciones ideales del conocimiento que hemos llamado noéticas, distinguiéndolas de las lógico-objetivas, no son otra cosa que esos giros de aquellas intelecciones de leyes inherentes al contenido puro del conocimiento, giros mediante los cuales dichas intelecciones se hacen fecundas para la crítica del conocimiento y, merced a otros nuevos giros, dan las normas lógico-prácticas al mismo".³⁹ Se ve perfectamente, así, la justificación de la siguiente frase de Natorp, al principio de la recensión que escribió el filósofo neokantiano a los Prolegómenos: "La tarea que Husserl señala a la 'lógica pura' es, en el fondo, justo la que la escuela kantiana designa hoy como tarea de la crítica del conocimiento".⁴⁰ Nada podría resultar a primera vista más sorprendente, para el lector un poco distraído que tiene ante sí las Investigaciones Lógicas completas; pero nada más exacto. Es la tesis culminante de los Prolegómenos, que va difuminándose a medida que la fenomenología progresa; pues el desarrollo mismo de la fenomenología deshace sin remedio tal pensamiento -y arrebató a Wundt la razón-.

Una de las pocas correcciones sustanciales que presenta el texto de la segunda edición (B) sobre el de la primera (A) se refiere precisamente al problema que consideramos y es muy ilustrativa. En B 223-224 (§ 61, final) se lee escuetamente: "Si las investigaciones anteriores han puesto en claro, al menos, que la recta comprensión de la esencia de la lógica pura y de su singular puesto entre todas las demás ciencias constituye una de las cues-

tiones más importantes de la teoría del conocimiento, será también de interés vital para esta ciencia filosófica fundamental el que se exponga realmente la lógica pura en su pureza y autonomía". En A 224, tras "una de las cuestiones más importantes de la teoría del conocimiento", se añadía: "si es que no la más importante"; pero lo que hace al caso es que el texto citado continuaba así: "Yo no sabría, incluso, en qué medida merecería la teoría del conocimiento el nombre de ciencia completa si no pudiera comprenderse a la lógica pura entera como un fragmento suyo o bien, al revés, si no pudiera verse a la investigación epistemológica como un anejo filosófico de la lógica pura" (el subrayado es mío).

No se puede negar que otras expresiones de Husserl en los Prolegómenos podrían ser citadas con la intención de refutar esta interpretación. Justo la frase final del § 61 habla de la prelación que corresponde a la teoría del conocimiento respecto de "todas las demás disciplinas". Seguramente podría obviarse la dificultad recurriendo a la diferencia entre el orden del conocer y el orden del ser (en aquel, el fundamento lo pone la crítica; en éste, la lógica pura). Lo importante, sin embargo, es que Natorp -tomado al pie de la letra, o sea, en la interpretación presente- tiene que tener razón. No admite otra salida la reducción de las "condiciones noéticas del conocimiento" a giros determinados y apropiados de las "condiciones lógicas del conocimiento", las cuales desempeñan su oficio más propio cuando son llamadas "condiciones lógico-objetivas del contenido del conocimiento."⁴¹

Notas

1 La fenomenología transcendental afirma con toda generalidad más bien: "Wissenschaften sind aus zwecktätiger Arbeit entsprungene Werkgebilde; Einheit eines Zweckes schafft in der rationalen Folge zugehöriger Zweck-tätigkeiten Einheit der Ordnung" (Husserliana VII, p. 4).

2 IL I, A 233ss.

3 IL (II, § 41) II/1, p. 218. Cf. Id I, § 15, p. 29. El último capítulo de este estudio se dedica a la aclaración de estos conceptos.

4 Id I, § 16, p. 31.

5 Cf. IL I, pp. 161s., 178s. y 228.

6 Una clara señal del papel extraordinario que deben jugar las regiones del ser en la clasificación de las ciencias la ofrece el testimonio del cambio de parecer del propio Husserl en la materia. Cf. Id I, todo el primer capítulo de la primera sección, pp. 7-32; o, por ejemplo, el tercer capítulo de la cuarta sección, pp. 303-323.

7 Por lo tanto, todo nuestro trabajo no consiste, en cierto modo, sino en el comentario al párrafo central (el 65) del capítulo final y más importante de los Prolegómenos a la Lógica Pura (que es, sistemáticamente, el punto capital de todas las Investigaciones Lógicas) (cf. IL II/1 -Einl., § 5-, p. 16). Considero exactísima la opinión de Leopoldo-Eulogio Palacios: "La parte constructiva en la doctrina de Husserl sobre el objeto de la lógica es, en verdad, su filosofía entera" (Filosofía del Saber, p. 283 de la segunda edición).

8 Cf. IL I, A 237.

9 Ibid.

10 En los Prolegómenos encontramos dos exposiciones del mismo tema, cuyas diferencias sólo estriban en la minuciosidad extrema que presenta la segunda y definitiva (cf. IL I, pp. 110 y 237ss.).

11 IL I, p. 238.

12 IL I, A 241.

13 De ahí que las leyes lógicas puedan ser también descritas como aque

llas "de las que depende la posibilidad racional de toda tesis y de toda fundamentación de una tesis" (IL I, p. 112).

14 IL I, B 238.

15 IL I, p. III. Cf. también p. 161.

16 IL I, p. 166.

17 Téngase presente que en los Prolegómenos a la Lógica Pura, de los que procede el último texto citado, "concepto" y "esencia" son términos que no están distinguidos.

18 Véase para todo esto IL I, A 243-B 242.

19 IL I, A 240.

20 IL I, pp. 244 y 123.

21 IL I, A 244.

22 Cf. IL (V, ⁶⁶ 35-36) II/1, pp. 466-476.

23 Vid. para todo ello -además de la Parte tercera de este estudio-: IL, Investigación Cuarta ("La distinción de las significaciones en independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura") y octavo capítulo de la Investigación Sexta ("Las leyes aprióricas del pensamiento propio y del pensamiento impropio"); Filosofía Primera I, lección cuarta; Lóg, sección primera.

24 IL I, p. 247.

25 Recuérdese, por ejemplo: Cantor, G., Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Leipzig, 1883.

26 IL I, B 248-249.

27 IL I, A 255.

28 IL I, B 256. La terminología no es de la época de la primera edición de IL, sino que está adaptada a la usada en el tiempo en que Husserl redactó Id I. Compruébese comparando con los pasajes paralelos de Id I:

§§ 40 y 52, pp. 71ss. y 97ss. Cf., naturalmente, sobre todo: Crisis, passim.

29 Es la misión de la lógica elemental o lógica de los elementos, como la llama Husserl en una ocasión (IL I, p. 148), al modo de Bolzano (cf. Elementarlehre, en la Wissenschaftslehre, vols. I y II, §§ 46-268).

Las exigencias que se plantean a continuación acerca de la fundamentación radical de la "lógica de los elementos" podrían reunirse, para continuar usando las denominaciones de Bolzano, en una "doctrina de los fundamentos" (cf. Fundamentallehre, en la Wissenschaftslehre, vol. I, §§ 17-45).

30 Cf. IL I, pp. 125, 149, 161, 165.

31 IL I, A 242.

32 Cf. IL (VI, § 29) II/2, p. 101; y, en general, todo el capítulo cuarto, §§ 30-35, pp. 102-115.

33 IL I, A 245. En el texto de B (244) dice, en cambio: "origen fenomenológico" -y es el único caso en que los Prolegómenos mencionan la fenomenología-.

34 IL I, A 243.

35 IL II/1 (Einl., § 5), p. 16.

36 IL I, A 161. Cf. la perspicaz apostilla de Millán (Fundamentos de Filosofía. Madrid, 1969, nota a p. 88). Dice en sustancia lo mismo Levinas en p. 119 de su Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.

37 Cf. IL I, § 5, A 11. En el texto esboza Husserl una idea muy particular de la metafísica, indebidamente equiparada por él "a la filosofía primera de Aristóteles".

38 Cf. E.H., "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)" (hrsg. Eugen Fink), p. 333. Husserl cita ahí el artículo de Wundt: "Psychologismus und Logizismus", en: W.W., Kleine Schriften, Bd. I, Leipzig, 1910, pp. 511-634 (la cita es de p. 572).

39 IL I, A 239. El subrayado es mío. La traducción se aparta un tanto de la de Morente y Gaos en el pasaje más importante.

40 En "Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls 'Prolegomena zur reinen Logik'", p. 270. Reproducido en: Husserl

(hrsg. Hermann Noack), p. 1.

41 No creo que ni siquiera haya que hacer la reserva de que calificar a esta posición primeriza de Husserl como "logicismo" pueda ser tomar demasiado a la letra las cosas, pues sólo una vez que se conozca perfectamente a qué llama "lógica" cabría decidir si absorbe o no Husserl de veras la metafísica y la teoría del conocimiento en la lógica formal (entendida al modo de Kant, por ejemplo).

PARTE TERCERA: LA FILOSOFIA DE LA LOGICA

Capítulo Primero: LAS EXPRESIONES

1 Introducción. Reconsideración de la esencia del psicologismo

Acerca de la dirección en que deben orientarse las próximas investigaciones, al menos nos es ya conocido el campo de los problemas lógicos reservados de suyo al filósofo y vedados al matemático en cuanto tal.¹ Incluso he enumerado algunas de las dificultades con que se tropieza desde el principio en la exploración de este terreno. Sin embargo, se ganan indicaciones más concretas si se piensa en lo siguiente.

Primeramente, no se vuelve comprensible un error filosófico mediante su simple rechazo razonado; y ello vale tanto como decir que tampoco, entonces, se ha hecho toda la luz posible sobre las cosas mismas de que trataba la teoría refutada. Falta explicar por qué pudo concebirse el error, supuesto que no fue el capricho su origen. Cuando está uno enfrentado a una doctrina seria que cree haber convencido de error, es indispensable pensar en los rasgos de la naturaleza de las cosas que dieron pie a las ilusiones de otros investigadores. No obrar así, no entender siquiera que haya que hacerlo, es una señal inequívoca de superficialidad, que anuncia, además, una determinada carencia sustancial en la nueva teoría pretendidamente victoriosa.

¿Por qué ha podido ser defendido, y por qué es defendido también hoy, el empirismo en filosofía de la lógica? O, ciñéndonos a la teoría empirista más a la mano, que es, por otra parte, el inevitable viso que debe terminar tomando todo empirismo en lógica

¿sea de raíz psicologista, biologista, evolucionista en cualquier sentido): ¿cuál es el aparente fundamento en las cosas del psicologismo como doctrina de filosofía de la lógica?

La tesis del psicologismo dice: los fundamentos teóricos esenciales del arte de la ciencia se hallan en la psicología (entendida como ciencia empírica). De hecho, el psicologismo ha sostenido en general que en la psicología empírica se encuentran todos los fundamentos teóricos del arte lógico, tanto los esenciales, como los extraesenciales; pero esta afirmación no importa nada, comparada con la auténtica tesis decisiva.²

El argumento central del psicologismo puede exponerse en la siguiente forma silogística:

La investigación científica de las reglas para la manipulación (entendida tan ampliamente que abarque la manufactura a la vez que la "mentefactura") de un objeto requiere la investigación científica de las propiedades del objeto en cuestión. Es así que el objeto que tiene que regular el arte lógico es psíquico -pues es un hecho que, definamos la lógica como la definamos, encontramos que sus objetos son o actividades psíquicas o productos psíquicos-, y, más especialmente, que son las actividades y los productos cognoscitivos o científico-cognoscitivos. Luego la psicología del conocimiento es la ciencia teórica esencialmente supuesta por la lógica.³

La mayor se ha de demostrar por camino semejante -o por el mismo camino- al de la prueba ofrecida por Husserl para el establecimiento de su tesis correspondiente: "Que toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teóricas, en cuanto que sus reglas han de

poseer un contenido teorético, separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas".⁴ Ya examinamos con mucho detenimiento hasta dónde alcanza el valor de la demostración.⁵

Pero es en la menor donde reside toda la fuerza del silogismo psicologista, y esta fuerza es la esencia misma del psicologismo: los objetos lógicos son un grupo de objetos psíquicos (actividades o productos psíquicos).

Cuando se hace observar al psicologismo que de hecho ocurren ilusiones formales; que, por tanto, en los términos de Kant, una cosa es el pensamiento tal como es y otra, el pensamiento tal como debe ser; en este caso, el psicologismo sólo puede recurrir a una salida. Argüirá que, puesto que también en ocasiones pensamos de acuerdo con las leyes de la lógica, el pensamiento tal como debe ser no es sino un caso particular del pensamiento tal como es. El "uso necesario" y el "uso accidental" de la razón son únicamente dos especies de usos reales de la razón. La psicología empírica describe el uso real de la razón (es éste uno de sus capítulos), luego describe todas las especies de usos reales de la razón;⁶ de modo que la psicología que estudia el uso (real) necesario de la razón es precisamente la teoría supuesta por el arte lógico (como fundamento suyo esencial, bien entendido).

En el fondo, sólo se trata aquí de insistir en que no cabe en la cabeza la idea de un uso de la razón que no tenga consistencia psíquica. Ahora bien, estas premisas obligan a explicar que los términos de la comparación en la cuestión de la corrección lógica de los juicios (el juicio mismo que se examina y el patrón con que se determina su valor lógico) o los razonamientos

son ambos términos reales, y, en concreto, son ambos términos psíquicos. No pueden ser concebidos, cuando se repara en el problema, más que como los concebía Lipps: de un lado, el pensamiento accidental, o sea, influido por los hábitos, la tradición y las tendencias de signo positivo o negativo; de otro, el pensamiento libre de influjos perturbadores. Cuando la facultad psíquica llamada razón funciona abandonada a sí misma, independiente, sólo según sus propias leyes naturales, el pensamiento "tal como debe ser" o formalmente correcto.⁷

A esta nueva luz se entenderá mejor la importancia de la breve investigación acerca de la verdadera índole de las leyes naturales que llevé a cabo antes. Efectivamente, la posición no-psicologista responderá a Lipps que, dado que poseemos las leyes lógicas esenciales -las referidas a la estructura de la fundamentación- y que éstas son normas exactas, mientras que no tenemos leyes psicológicas que sean exactas, es imposible que las reglas lógicas hayan podido ser derivadas de las leyes vagas de nuestra psicología a través de ningún procedimiento válido.

El psicologismo responderá negándose a aceptar que nuestras reglas lógicas de hoy sean exactas. Pero podrá incluso reconocer que las auténticas reglas lógicas tendrán que ser exactas. Dispondremos de ellas cuando la investigación empírica haya por fin manifestado el secreto del funcionamiento de la razón libre de influjos externos, el mecanismo del uso necesario del entendimiento.⁸

Lo más directo es contestar ahora con reflexiones que procuren llevar al investigador psicologista hasta la intelección de la verdad exacta de las reglas capitales de la lógica. También puede reducirse al absurdo la tesis que suprime explícitamente el

carácter de necesario que tiene el principio de contradicción, por ejemplo, siendo así que éste es una condición apriórica lógico-objetiva de la verdad de toda tesis en general (o sea, se puede demostrar, estribando en el punto de la polémica en que ahora estamos, que la teoría psicologista es escepticismo lógico en el sentido técnico de la expresión).

Pero tiene un interés especial intentar probar que la misma esperanza absurda del psicologismo es completamente inconsistente, no ya por el hecho de que el hombre no sea jamás capaz de ver intelectualmente la verdad de las leyes naturales necesarias, sino porque ni hay ni puede haber, en sentido estricto, tales leyes naturales necesarias. Ante la perspectiva de que nuestra razón no esté hecha para descubrir las leyes naturales necesarias, el psicologismo dirá que tanto peor; que, en este caso, como nunca sabremos cuáles son los principios del uso necesario del entendimiento, tampoco sabremos nunca cuáles son las reglas lógicas verdaderas; aunque, sin duda, éstas no son (porque no pueden ser -según la tesis esencial, ahora también y para siempre sostenible-) más que giros normativos de ⁹auéllas. Hay ambas cosas; pero nosotros sólo las conjeturamos. La certeza es aquí inaccesible.⁹ Ante el panorama de la imposibilidad de la existencia de leyes naturales exactas, desde luego que este refugio último se hace inhabitable. No queda otra salida que escoger entre el escepticismo (oculto, por ejemplo, bajo el ropaje del probabilismo absoluto, del que arriba hablé) o el abandono del psicologismo. Y, además, se gana una verdad de alcance decisivo para la epistemología.

Notemos, de paso, que la polémica del psicologismo contra

Kant y Herbart fue seguramente distraída del auténtico núcleo del problema por las expresiones poco afortunadas que se encuentran en la Lógica de Kant¹⁰ y que he recordado antes. Kant y los kantianos, ya sólo con su argumento que habla de la distinción de un uso accidental y otro necesario de la razón, están perfectamente justificados para no compartir el psicologismo -a pesar de los reproches de Husserl-.¹¹ No sólo no eran en realidad psicólogos, sino que ponían en un aprieto definitivo, avant la lettre, al psicologismo doctrinario del siglo XIX.

En efecto, acentuaban, desde luego, la verdadera necesidad de las leyes del "pensamiento tal como debe ser" y no confundían en absoluto la necesidad lógica con la "necesidad real", cuando esto, a fin de cuentas, es el lugar a que revierte toda la cuestión. Todo aquí depende de que se vea o no esta distinción fundamentalísima. En cierto modo, no es exagerado decir que de ella depende todo en filosofía, y aun más allá de sola la filosofía.¹²

Siendo así, habrían llevado a completa aporía al psicologismo con tal de proponerle esta pregunta:

El argumento psicologista que recuerda que el uso necesario de la razón es, justo, un uso especial de la facultad psíquica humana así llamada supone conocida la diferencia entre este uso y otro, que describe como aquel que sufre los influjos perturbadores ocasionados por cualquier agente distinto de la razón misma. Ahora bien, ¿cómo es que conoce que hay estos dos usos reales de la razón? O, si se quiere, ¿cómo sabe que real y verdaderamente algunas consecuencias no son buenas "vi formae"? ¿Cómo puede tomar del todo en serio que haya parañologismos y sofismas? De la mano de la mera investigación psicológica empírica es del todo imposible

diferenciar el pensamiento correcto del incorrecto. Esta distinción sólo se obtiene cuando se compara lo pensado de hecho con lo que en cualquier caso debe ser pensado, de modo que la idea del "pensamiento tal como debe ser" sólo puede ser previa a la comparación de los dos términos (sólo puede estar dada a priori).

Claro está que la aporía no puede ser vista como tal más que sobre el fondo del reconocimiento de la necesidad estricta en su distinción absoluta respecto de la pseudonecesidad real. Este reconocimiento quiere ser reavivado con estos razonamientos -y con tantos otros hechos ya páginas atrás-; pero no puede surgir de ellos, porque está siempre supuesto. La intelección es aquí, como por todas partes, la primera piedra -normalmente recóndita- del edificio.¹³

Por cierto que vemos, así, lo sorprendente que en el fondo es la rapidez con que Husserl despacha la objeción kantiana. No sólo la despacha, sino que la desaprueba. Y hasta la equipara con un argumento que trae Hamilton y que es notoriamente inepto para sostener una postura no psicologista.¹⁴ La verdad es que, de los tres "argumentos antipsicologistas" que considera Husserl, dos son refutaciones válidas del psicologismo (aunque apenas incoadas). No son solamente Kant y Herbart quienes reciben un trato injusto, sino también Lotze y Natorp;¹⁵ los cuales recuerdan que, dado que la lógica presenta el repertorio de las notas de la científicidad en general, es sinsentido la empresa de fundarla a ella misma desde cualquier ciencia. El problema que se suscita aquí habría de ser debatido larga y minuciosamente. Pero lo que por ahora hace a nuestro caso es atender a la ligereza con que Husserl pasa en un principio ante estas razones ajenas, dispuesto

a defenderlas él mismo a su propia manera más adelante. Quizá su decidido antikantismo de 1900 está en el origen de estas imprecisiones.

¿Cómo es posible que se sostenga a veces que lo lógico es asunto de la psicología empírica? ¿Cuál es la fuente de la confusión entre necesidad ideal y necesidad real? Quizá la interrogación que más allá lleva y más concreta es, sea ésta: ¿por qué se confunden las proposiciones con los actos de juzgarlas?

Nuestras descripciones nos han obligado a ver la diferencia específica que separa ambas cosas; pero hemos tenido también nosotros que elevarnos, desde cierta natural ingenuidad, a la complicación relativa de la reflexión lógica, hasta ver con plena certeza la distancia. En principio no se perciben más que las cosas y, a lo sumo, la variante conciencia personal de ellas. Se pasa por alto el fenómeno infinitamente admirable que es el conocimiento. Cuando por fin nuestros ojos se acomodan a esta absoluta proximidad del fenómeno y sorprenden en él los elementos idénticos, ideales, que le son característicos, la extrañeza crece todavía. Podría exteriorizarse con otras palabras de los Prolegómenos de Husserl: se capta, se "coge" la verdad en estas vivencias que llamamos conocimiento y, por consiguiente, en ellas ocurre algo así como que "lo ideal se convierte en una determinación de la vivencia real".¹⁶ Una proposición verdadera es, desde luego, un objeto ideal; pero prende, por así decir, en mi conciencia sólo en alguno de los instantes de la vida de ésta, como embutido en la duración pura de la conciencia un trozo de ser atemporal.¹⁷ Cuando vivo un conocimiento, aunque la situación objetiva que es entonces mi tema sea de índole individual,

del mismo carácter específico, pues, que mi vivencia intencional y que toda mi conciencia y que todo el horizonte de seres a que llamo mundo, sucede algo así como si una parte -la esencial- de mi vivencia (el "contenido" de ella, se dice ambigüamente) se hallara convertida de improviso en un ser de naturaleza absolutamente incompatible con el ser temporal del todo a que parece pertenecer (pues también las "verdades de hecho" son objetos ideales). ¿Cómo puede entenderse, ya que no cabe pensar que, estrictamente, sea una parte como las otras -reales- del todo real ésta que tiene de peculiar ser no-real? ¿Cómo puede, por otra parte, entenderse que el conocimiento mismo de los individuos ocurra a través de algo esencialmente opuesto a la individuación? ¿Qué teoría de la verdad cabe hacer? ¿Qué es una "verdad de hecho", pensada hasta el final?

Si el psicologismo es falso, entonces tiene que ser verdadera alguna otra teoría. No podemos conformarnos con negar una serie de tesis, sino que es imprescindible que construyamos otra con que sustituir la que no admitimos; y el rigor de la filosofía exige agotarla hasta en sus últimas consecuencias.

Imposible, por tanto, rehuir un análisis del conocimiento suficiente, al menos, para conseguir separar todas las partes esenciales del fenómeno y abrir en concreto la posibilidad a una teoría no psicologista del conocimiento. Tal análisis requiere algunos otros que lo son de la generalidad de la conciencia. Y no podrán limitarse al movimiento dialéctico de ciertos conceptos fundamentales, ni es lícito que permanezcan en cualquier clase de lejanía respecto de las cosas, sino que serán exploraciones descriptivas absolutamente atentas a los datos positivos en su

variedad y riqueza íntegras. A tales descripciones que constituyen el punto de partida para las teorías válidas acerca de lo descrito, especialmente en el siglo XIX, pero aún hoy en múltiples ciencias, se da el nombre general de "fenomenología". En acuerdo o no con lo que enseñan los filósofos "fenomenólogos", éstos o aquéllos, podemos decir, pues, que la teoría filosófica de la lógica tiene que pasar por la "fenomenología de lo lógico", por la fenomenología (recuento, descripción, catálogo y penetración del sentido evidente) de los datos positivos que son las vivencias en que se presentan, como incluidas, las proposiciones, sus partes o los complejos de proposiciones.

Pero es que, además, la fenomenología de las "vivencias lógicas" -expresión que ahora contiene sólo un equívoco inocente- conduce en derechura a la meta más alta de la filosofía de la lógica; a saber: al establecimiento, absolutamente firme y aclarado con última perfección, de las auténticas categorías y formas lógicas.

Fijémonos en que hemos venido hablando de ellas, al menos de casi todas, precisamente de lejos, como sólo concitando su idea aproximada mediante las palabras que las designan. Si se nos preguntara por el sentido claro y distinto de cada una de ellas, no sabríamos qué responder. Ni siquiera tan a la distancia hemos sido capaces, por cierto, de ordenarlas, de registrar los nombres de todas, de asegurar que al menos tales entre ellas están en cierta relación que no sabríamos detallar. Es decir, que es evidente que los supremos objetos lógicos pueden estar ante nuestra razón teórica: o bien confusos y como recordados, meramente mentados, evocados por los meros símbolos de sus nombres; o bien

al modo de cosas presentes, que se adelantan hacia el primer plano de lo visible y hasta quizá traspasan su umbral y se dan a conocer perfecta, exhaustivamente, tan de cerca, que se dejan describir rasgo a rasgo.¹⁸

La intelección en la esencia de una categoría o de una forma lógica requiere pasos previos, y tenemos, a estas alturas, la certeza de que son trabajosos y pueden irse aprendiendo con ayuda del arte.¹⁹ En principio, cuando menos es cosa clara que debo suscitar en mí, de cualquier categoría, la representación más próxima, más intuitiva y directa que me sea posible, si deseo hablar con justeza de su índole propia. Y estas representaciones caen, precisamente, en el ámbito de las más destacadas entre las que acabo de llamar "vivencias lógicas". La aclaración perfecta de las vivencias lógicas mediante la fenomenología sirve, pues, para asegurar la conquista filosófica de las categorías lógicas.

Miremos ahora a los otros problemas aludidos. Pueden concentrarse en uno: ¿qué es la verdad? En sí misma considerada, vista ontológicamente, y perseguidas las huellas de los sucesivos interrogantes también hasta el final; es decir: ¿cuáles son las condiciones aprióricas objetivas de la idealidad de la verdad o, simplemente, de la verdad? Para que una proposición pueda coincidir con lo que las cosas son, ¿cuántas condiciones necesarias son discernibles?

La mayor parte de los aspectos de esta cuestión están enumerados ya. Uno primerísimo es, sin duda, la relación entre mathesis universalis como apofántica y mathesis universalis como ontología. Propiamente, se trata aquí de la elaboración

de las sucesivas teorías de la esencia (o del ser ideal en general), de la significación (la especie del ser ideal dentro de la cual se cuenta el ser lógico) y, a fin de cuentas, del ser (la metafísica general). El fruto particular de estos trabajos in--
gentes deberá ser la teoría definitiva de la lógica (el reexamen de cuanto se ha dicho, un poco oscuramente, sobre la lógica como ciencia).

Es imposible pretender presentar ni aun una sombra de tales cosas en una investigación primeriza. Me limitaré a discutir las soluciones que Husserl creyó haber hallado, con la esperanza de rastrear por este medio hasta las verdaderas profundidades de las cosas.

2 Esquema general de la fenomenología de lo lógico

El objetivo final de los estudios que tenemos ahora que iniciar es la fenomenología completa de las "expresiones", de los "actos expresivos". Toda una serie de etapas requiere de suyo ^{ser} previamente recorrida.

Ante todo, una fenomenología de los actos significativos, que son las vivencias intencionales a que inmediatamente se da expresión. Pero, luego, primordialmente, se trata de lograr exponer la fenomenología del juicio, vivencia capital de la esfera lógica. Por su parte, los juicios no pueden estudiarse con la necesaria profundidad, más que si se conoce suficientemente la fenomenología de las representaciones.

En otro sentido, habida cuenta de la comunidad de género (acto objetivante)²⁰ de juicios y representaciones, pero la profunda diferencia que separa los actos objetivantes propios de la sensibilidad, de los propios del entendimiento, se precisa una investigación particular de ambas esferas (l. precategorial y la de los actos objetivantes categoriales). La fenomenología de la sensibilidad aparece, así, paulatinamente, como el campo de problemas más primitivo a que cabe retroceder -en los límites de la razón teórica o lógica, y en realidad, en los de cualquier especie de vivencias intencionales-. A su vez, la fenomenología estática de los actos sensibles, que los analiza tal como son experimentados directamente por la conciencia interna, supone el análisis de su constitución. La fenomenología genética de la sensibilidad es el punto de arranque de lo que a veces también denominaba Husserl "estética transcendental",²¹ y se hace sobre todo cargo del examen de la estructura temporal de los datos de la conciencia misma; pregunta, en primer lugar, por las condiciones que hacen posible que cualquier vivencia - no sólo las elementalísimas de la sensibilidad, pero ellas también, como soportes del resto de la vida de la conciencia- llene un trecho del "tiempo interno", aparezca como un trozo de este "tiempo fenomenológico". A esta investigación genética absolutamente radical es a la que Husserl se refiere siempre como la fenomenología de la conciencia interna del tiempo.²²

Todavía en otra perspectiva, la "genealogía de la lógica", o sea, el estudio de la sensibilidad como raíz de las vivencias lógicas, puede ser contemplada como la fenomenología del "mundo de la vida", entendido como suelo desde el que surge el sentido

de los objetos ideales. Por cierto que tanto los objetos ideales como los objetos (Gegenstände, pero no Objekte, en la terminología de Husserl) del mundo de la vida, del mundo cotidiano precientífico, son objetos en el mismo sentido para "todos nosotros", para mí y para cualquiera como yo. La fenomenología trascendental intenta escudriñar la génesis del sentido de lo intersubjetivo descendiendo a una esfera previa de fenómenos, en lo que se llama "fenomenología egológico-solipsista";²³ a partir de ella ensaya la reconstrucción de la esfera intersubjetiva en el capítulo denominado "fenomenología de la intersubjetividad".²⁴

Pero quizá nosotros no necesitaremos plegarnos completamente al plan de los trabajos de la fenomenología trascendental. Nuestro objetivo es examinar críticamente sus fundamentos y, por consiguiente, sólo nos dejaremos guiar por lo que veamos nosotros mismos que tiene que ser admitido como verdadero.

Conviene anteponer una primera descripción que nos introduzca en los fenómenos.

3 Fenomenología de los actos expresivos

¿Qué queremos decir cuando hablamos de que la fenomenología de la expresión es ahora nuestra meta natural?

Nuestro acuerdo con los Prolegómenos a la Lógica Pura se ha extendido a muchas de las tesis de éstos; desde luego, también a una de sus proposiciones centrales, que afirma que la lógica pura es la ciencia nomológica y apriórica de la ciencia. Va en

ello incluido -en el adjetivo "apriórica"- que los objetos lógicos son todos objetos ideales, "irreales", no fácticos. Ahora importa la aclaración filosófica, o sea, última y exhaustivamente racional, de la lógica pura. Pues bien: la ciencia de la ciencia encuentra sus objetos dados en vestidura gramatical, expresados verbalmente. Si bien, quizá, no toda indagación teórica transcurre completamente en actos de expresión (no se trata de prejuzgar la necesidad esencial del enlace entre el pensamiento y la palabra), es, sin embargo, cierto que, en todo caso, "los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal";²⁵ y, además, que todos los trabajos del hombre de ciencia sí que terminan necesariamente en actos expresivos, sí terminan exteriorizados en enunciados que expresan las verdades obtenidas. Es esta condición necesaria para el cumplimiento de uno de los eternos requisitos de la ciencia auténtica: la índole intersubjetiva de sus proposiciones. Pues "sólo en esta forma conviértese la verdad, y especialmente la teoría, en patrimonio perdurable de la ciencia, en tesoro de saber y de investigación progresiva, tesoro inventariado en actas auténticas y movilizable en todo momento".²⁶

En expresiones, por tanto, se encuentran en principio dados los objetos lógicos. De ahí que la tarea primordial sea identificarlos en el complejo entramado de los fenómenos expresivos y explicar sus relaciones con el resto de las partes de éstos. Y será de gran utilidad adelantar un análisis de las "expresiones" (sinónimo aquí para "fenómeno expresivo", no para "palabra")²⁷ que, tomándolas ya por muchos de sus aspectos peculiares, desbroza el camino para dar con los objetos lógicos.

Los signos son realidades que están por otras; realidades cuya característica esencial consiste en remitir a otras realidades (en sentido amplísimo).

Las especies del signo se diferencian según los modos de este remitir,

Desde nuestro punto de vista, la clasificación más amplia que queremos establecer es una división de los signos en expresiones y no-expresiones.

La expresión es el signo que propiamente tiene sentido o significación (en la acepción exacta que se trata de determinar); el signo que remite a su objeto gracias a que significa, gracias a su sentido,

Fijemos desde un principio los términos más generales que hemos de emplear siempre en la misma acepción: diremos que las expresiones (naturalmente, aquí ya no se trata del "fenómeno expresivo" completo) designan objetos (ampliamente: Gegentändlichkeiten, sean Gegenstände o sean "situaciones objetivas", "conjuntos", "disyunciones" etc.) gracias a su significación (y reservamos "sentido" para hacer de él un uso más amplio, a modo de género al que pertenece la especie "significación"). Dilucidaremos a continuación lo que todo esto quiere decir.

Si seguimos los pasos de Husserl, debemos, en primer lugar, dirigir la mirada a una determinada esfera de fenómenos.²⁸ Llama él expresión a "todo discurso y toda parte de discurso, así como a todo signo que esencialmente sea de la misma especie".²⁹ Reparemos en que no importa nada que el discurso sea verdaderamente hablado o no, escrito o no. Es indispensable, en cambio, para que podamos considerar a unos signos pronunciados o escritos

discurso -o sea, expresiones- que quien los dice o escribe tenga la intención de presentar con ellos unos pensamientos en modo expresivo. La expresión, si acudimos al caso en que está actualizada como tal, está unida "en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza".³⁰

Debemos, pues, para comenzar, excluir de la extensión del concepto de expresión ciertos signos que en ^{el} uso reciben frecuentemente también este nombre. "No son expresiones, porque no cumplen las condiciones fijadas, por ejemplo, los gestos y ademanes que producimos de modo involuntario y sin propósito comunicativo -acompañen o no a nuestro discurso auténticamente expresivo-, aunque digan otros que, interpretados, han significado para ellos algo acerca de nuestro estado, o acerca de nuestros verdaderos propósitos. Este significar producto de una interpretación es en todos los casos un significar derivativo. El mismo que interpreta mis gestos involuntarios sabe que no "significan" estrictamente nada -y, en parte, justo por eso, porque "me traicionan", le dicen tanto a él-. Son para él, propiamente, signos, pero no expresivos, de mi ánimo, de mi "intimidad"; son "indicaciones".

En cambio, no sólo las palabras y los nexos lingüísticos pueden ser expresiones. En la delimitación previa misma de la esfera de las expresiones queda aceptado que, por ejemplo, los gestos voluntariamente producidos con intención comunicativa (piénsese en la parte capital que toman en la representación teatral, si bien el teatro propiamente dicho ofrece todo un campo de fenómenos de complejidad superior) son gestos expresivos. Así, debemos reconocer, por una parte, que no todo trozo lingüístico es ya una expresión, y, de otra, que un aplauso, un ademán im-

perativo, un saludo pueden ser ejemplos de expresiones. Hagamos a un lado, por ahora, en favor de la sencillez, también a las expresiones de orden superior que son las expresiones mentirosas (verdaderas expresiones, pero no de lo que desean aparentar).³¹

En general, por tanto, el primer análisis revela que en el fenómeno expresivo es necesario empezar distinguiendo dos lados: la parte física, el signo sensible; más "cierto conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión convierten ésta en expresión de algo".³²

No es, sin embargo, ni con mucho suficiente tal descripción, que ni tan siquiera deja entrever el lugar de los objetos lógicos. A menos que digamos, olvidando todo lo comprobado en los capítulos anteriores, que las vivencias psíquicas distinguidas son la significación de las expresiones. Debe progresar el análisis, porque salta a la vista que será extraordinariamente impropio sostener que la significación de la palabra "perro" cuando yo, por ejemplo, digo que "no tengo ningún perro", es mi acto psíquico consistente en esta individual representación de "perro" que ya ha transcurrido y nunca volverá exactamente a ser vivida como lo acaba de ser.

No es posible afirmar a la vez -como hace Husserl- que para que haya expresión debe haber intención comunicativa y que no importa nada que el discurso sea verdaderamente hablado (comunicado) o no, más que si sólo resulta pertenecer a la esencia de la expresión, en acepción rigurosa, una de estas dos notas incompatibles.

Evidentemente, es la segunda la que debemos conservar. Y entonces se pone de manifiesto que sólo las palabras pueden es-

trictamente llegar a ser expresiones, mientras que aquellos signos no verbales pero exteriorizados con propósito comunicativo a que antes nos referíamos como expresiones únicamente lo son de un modo secundario, aunque a gran distancia del sentido definitivamente laxo en que el uso permite hablar de "expresiones" para designar a los ademanes inadvertidos.

Así, pues, no hay que retener sino una única nota esencial de toda expresión: el poseer significación. Pero esta determinación más apurada del concepto de "expresión" tiene que quedar mejor justificada, y puede conseguirlo a través del análisis sucesivo de las "expresiones en función comunicativa" y las "expresiones en la vida solitaria del alma". Para este estudio es, a su vez, necesario reparar en el concepto de la indicación.

Las "indicaciones" (Anzeichen) o "signos indicativos" no "expresan" sino que "señalan". En tanto, pues, que un signo expresivo (Ausdruck) está con su designatum en la relación que llamamos, también, "expresión" (Ausdruck) -y ello, gracias a la "significación" (Bedeutung) que le es inherente-, un signo indicativo está con lo indicado por él en la relación llamada "señal" (Anzeige).³³ La esencia de ésta se manifiesta mejor después que examinamos los ejemplos posibles de indicaciones, bajo la guía de Husserl.

Hay, de un lado, indicaciones que podemos denominar en general "notas" (Merkzeichen, Merkmale). Se trata de indicaciones que señalan lo que algo es. Tomadas en cuanto caracteres de los objetos, las notas, como sugiere ya su nombre, no son, en efecto, sino, "propiedades 'características' aptas para ^{dar a} conocer los objetos en que se encuentran".³⁴

Desde el punto de vista de la teoría de los signos, diferenciamos "notas" arbitrarias o artificiales de "notas" naturales. Ejemplos de aquéllas son: el emblema, que es signo del editor; o la matrícula, que es signo del lugar de procedencia. Un ejemplo de nota natural es la sensación (la presencia de la sensación), señal de la naturaleza animal del objeto que la posee.

El resto de indicaciones, también divididas en arbitrarias y naturales, no señalan lo que algo es, sino la existencia de algo. Así, el hecho de que el reloj esté girado anormalmente en la muñeca es señal artificial de que debemos recordar oportunamente algo que hacer. Pero los fósiles son señales naturales, por ejemplo, de la existencia de animales de especies hoy extinguidas.

No se debe nunca perder de vista, en todo esto, que las cosas que llamamos signos naturales, tomadas absolutamente, no son en sí mismas signos, como no son tampoco, de suyo, las que hemos enumerado como signos arbitrarios -y que hemos nombrado ya en cuanto signos, no en cuanto meras cosas físicas-. Nada es signo más que si efectivamente cumple, para un ser que lo percibe, la función de tal.

La esencia genérica de la señal puede describirse así: cumplen el oficio de indicaciones ciertos objetos o ciertas situaciones objetivas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, cuando la convicción de que ellos existen es vivida por ese alguien como motivo no intelectual (es decir: empírico, accidental) para la convicción o la presunción de la existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas.³⁵ Veamos un ejemplo.

Yo acudo, ya anochecido, a visitar un amigo. Cuando me

acercó a donde vive, veo luz en la ventana de la sala de estar, y sé por ella que mi amigo está en casa.

El estar iluminada aquella ventana es aquí señal para mí -y para ninguna otra persona de esta calle- de la presencia de mi amigo en su cuarto de estar. Fenomenológicamente descrito: la percepción de la ventana iluminada es asociada pasivamente por mí a la convicción de que ~~amigo~~ está allá. No que yo infiera que su presencia es causa de que la luz del cuarto esté encendida; tampoco, que dos vivencias se sucedan meramente en mi conciencia, sin enlace determinado. "Los dos juicios, las dos convicciones ("hay luz en el cuarto", "está mi amigo en él") están a su vez unidos en un acto de juicio referido a la situación objetiva entera: "mi amigo está en casa, porque en el cuarto hay luz". Precisamente por esto, a la asociación, o tipo específico de síntesis pasiva que enlaza en uno los juicios presentes, debe dársele el nombre de "motivación", según Husserl.³⁶ Este término se usa, pues, con una extraordinaria amplitud de sentido.

Nada esencial cambiaría en el fenómeno, y seguiría siendo éste un caso de indicación, si por vivir, por ejemplo, mi amigo con su familia, la luz de la ventana vista por mí desde la calle sólo me señalara que él quizá esté en casa, en vez de ser asociada por mí su percepción a la convicción firme de que está.

Por el contrario, es evidente que la representación imaginativa o rememorativa de la misma luz no son indicaciones actuales de la presencia de mi amigo en casa. Porque yo recuerde ahora o fantasee libremente la ventana iluminada de mi amigo, no se suscita en mí, en modo alguno, la convicción de que él esté en este momento en casa. Como tampoco la percepción de su luz

es, tomada en absoluto, señal siempre de que él está; pues, por cierto, no lo fue la tarde de mi primera visita, cuando yo ignoraba, a la vista de las ventanas del edificio, cuál era la del cuarto al que iba.

Finalmente, no cabría hablar de indicación, respecto de la misma situación objetiva percibida, en el siguiente caso, por lo demás extraordinariamente poco frecuente. La última vez que me encontré ante esta casa que visito hoy de nuevo, creí ver encendida la luz de la sala de estar de mi amigo. Le traía una noticia muy esperada. En cuanto me convencí de que iba a encontrarle, me sentí yo mismo especialmente feliz e interesado en lo que estaba a punto de suceder. Sin embargo, me había equivocado de ventana, y, cuando aguardé demasiado a que me abrieran y comprendí mi error, me invadió una gran decepción. Aquello dio pie a que me ocupara con el fenómeno de la percepción y a que me hiciera cargo de los riesgos de error que trae consigo un juicio apresurado y hoy, a manera de experimento, llego ante esta casa prevenido, dispuesto a analizar los fundamentos de la convicción que en mí surge pasivamente. Parado frente a la ventana, razono hasta extraer, así, la gran probabilidad (subjetiva) de la conclusión que dice que mi amigo se encuentra en casa. El "luego" (ergo) con que se expresa habitualmente la consecuencia es, fenomenológicamente, vivido de un modo enteramente semejante a como se vive el "porque" de la señal. En este elemento del conjunto de actos no se encuentra en realidad la diferencia en que me baso para decir que las situaciones objetivas juzgadas en las premisas de mi argumentación no son señal de la situación objetiva juzgada en la conclusión. El punto capital reside en la índole necesaria de la re-

lación existente (illatio) entre la verdad de las premisas y la de la conclusión, como derivada de la de ellas.

Aunque en la inferencia yo haya podido cometer un error (formal o material), lo decisivo es "la pretensión de que la consecuencia sea vista intelectivamente";³⁷ es decir, en términos objetivos, la pretensión de que al demostrar subjetivo corresponde "la relación objetiva entre fundamento y consecuencia", de modo que "las premisas demuestran [no señalan] la conclusión, sea quien sea el que juzga las premisas y la conclusión y la unidad de ambas".³⁸ En cambio, "cuando decimos que la situación objetiva A es señal de la situación objetiva B; que el ser de la una indica, señala, muestra que también la otra es, ... no queremos decir que exista entre A y B una relación de conexión visible por intelección y objetivamente necesaria".³⁹ No queremos formalmente decir tal cosa, obsérvese bien, ni aun en el caso de que entre A y B haya de hecho relación de fundamento a consecuencia; una relación que quizá descubrimos con el tiempo, o, más a menudo, una relación que una vez comprobamos, pero cuya complicación nos induce a ahorrarnos en el futuro el trabajo de rehacerla, en tanto que sigue surtiendo efecto y permitiendo que la existencia de A señale la existencia de B.

Consideremos ahora otro signo: la palabra "cuatro" que, por ejemplo, pronuncia en clase un profesor delante de mí.

Yo acabo de oír ahora, sentado en mi silla del aula, esta palabra. He percibido auditivamente un determinado sonido articulado; pero, en vez de detener mi consideración en él mismo -como ahora hago por un instante-, he vivido completamente en su comprensión. Oyéndolo, mi atención estaba dirigida por entero a la cosa

que el profesor designaba cuando producía ese sonido. Por tanto, el sonido ha sido para mí un signo en este caso y aun por partida triple:

a) de la cosa misma a que se refiere quien la pronuncia (y yo, que lo entiendo);

b) de un conjunto de actos psíquicos de quien lo produce;

c) de lo que significa (de su significación).

Miradas las cosas despacio, la situación muestra una complejidad mayor. Comprendo lo que un hombre me dice sobre el cuatro. Yo, otro hombre como él, le percibo diciéndome algo sobre el cuatro, y tanto puedo decir que comprendo lo que me dice, como que le comprendo a él. El quiere comunicarme algo acerca del número cuatro, y lo ha conseguido esta vez. Para sus fines, se ha valido de los sonidos que su aparato buco-faríngeo es capaz de producir.

Es, pues, manifiesto que, desde mi perspectiva, hay un tropel de fenómenos psíquicos; unos, condiciones de posibilidad subjetivas de este fenómeno de comunicación; otros, meros sucesos simultáneos, sin relación intrínseca con él:

a) la percepción del sonido;

b) la percepción del profesor, aprehendido como este hombre que se dirige a mí; que es un semejante, capaz de hablarme y capaz de comprender él mismo lo que quiere decirme; y que ahora piensa en el número cuatro;

c) una cierta conciencia de mi propia presencia como sujeto de la audición, de la comprensión, de la percepción del profesor, etc.;

d) la comprensión de las palabras escuchadas;

e) quizá, el conocimiento de las cosas de que se me habla;

- f) quizá, también, aunque siempre un poco más tarde e intervinendo perturbadoramente, algún recuerdo fugaz evocado por el cuatro (por ejemplo, el de cierta manía de simetría que relaciono con él);
- g) otras vivencias que forman como un halo en torno a la principal -a aquella en que propiamente "vivo", que está siendo efectuada en el modo especial de la atención plena, y que describo como: "comprensión de lo que este profesor dice sobre el cuatro"-; por ejemplo, el marco completo perceptivo, en el que están los otros oyentes de la clase, los muebles de ésta o mi cuerpo; más las estimaciones que acompañan, sorda o notoriamente, a la presencia de todos estos objetos (por ejemplo, el disgusto oscuro que me va causando la incomodidad del banco, el escalofrío de una corriente de aire repentina etc.)

Sin duda que estas últimas vivencias -g) y f)-no guardan relación íntima con la comunicación expresiva. En cambio, las señaladas tras a), b), c) y d) son estrictas condiciones de posibilidad de ella; mientras que e) puede faltar (no siempre sé si es verdadero o falso lo que oigo decir), pero, caso de estar presente, hace que el proceso comunicativo alcance, en cierto sentido, su plenitud.

Cuando soy yo quien usa, dirigiéndose a otro, en función comunicativa, esta misma palabra -"cuatro"-, los componentes del acto que muestra la descripción son los siguientes:

- a) una cierta conciencia de mí mismo como sujeto;
- b) la percepción de mi interlocutor como otro semejante a mí, capaz de escuchar mis palabras y comprenderlas; que es

patente que, a su vez, me ve a mí como otro hombre que habla y entiende y le ve y se dirige a él. Yo supongo en el otro -incluso explícitamente, si acabo de hacer la anterior descripción- cuanto he enumerado que a mí me ocurre cuando él me habla.

- c) con toda probabilidad inatendidamente, la voluntad (habitual, sostenida a lo largo de la conversación) de exteriorizar mis pensamientos y comunicarlos;
- d) las representaciones -o, en general, los actos psíquicos- referidas a los pensamientos que quiero comunicar y, temáticamente, a las cosas de que tratan mis pensamientos;
- e) la exteriorización misma, o, más bien, la pronunciación de ciertas palabras;
- f) la prestación de sentido a estas palabras;
- g) quizá, el conocimiento actual, más o menos adecuado, de las cosas que mis palabras designan (pero en muchos casos de discurso veraz no dispongo más que de un conocimiento habitual oscuro; y en muchos otros no se encontraría rastro de conocimiento);
- h) la multitud de otros fenómenos no esenciales a mi acto de expresión, bien atendidos -en cualesquiera de los grados de la atención- o bien no atendidos, a los que en la serie anterior, aludí tras g).

El estado de las cosas varía tan poco cuando el medio expresivo adoptado es, en vez del habla, la escritura o la mímica, que no tiene interés entrar en más pormenores,

En cambio, es imprescindible considerar todavía el caso del empleo de expresiones fuera de la comunicación. Es evidente que yo,

a solas, me detengo a reflexionar, y que en la meditación se hallan también presentes, al menos con gran frecuencia, las palabras.

No me refiero a cuando en voz alta me hablo a mí mismo, por - que entonces el fenómeno presenta ya un cierto grado de complejidad, y lo que realmente pasa es que hay en mí dos -o aún más de dos-, uno de los cuales, por ejemplo, rinde cuentas al otro. Se trata pues de un tipo derivativo de la comunicación en sentido primario.⁴⁰

En los casos que hay que examinar, permanezco callado, y no escribo ni gesticulo; o, si exteriorizo mis pensamientos de alguno de estos modos, es por puro accidente.

Así, si prescindimos de toda exteriorización impropia, no hay sino una imaginación de la palabra -en vez de percepción-, acompañada del peculiar acto gracias al cual la palabra es de veras palabra y no meros trazos fantásticos. Además está presente, aunque sea de manera no temática, la conciencia de mí mismo. En ocasiones, se añade el conocimiento actual de lo que la palabra designa; en otros, falta este elemento (y aun todo saber habitual). Hay, en fin, los halos de vivencias que no traban relaciones intrínsecas con mi monólogo.

Todos estos análisis hacen ver, por lo pronto, que siempre en las situaciones descritas el sonido real (o los trazos leídos) y el sonido o los trazos imaginados son signos, y siempre signos de referencia múltiple. Y ello, dado que la representación -perceptiva o imaginativa- de los escuetos sonidos y trazos se halla asociada con otras vivencias, a las que se debe este especial rendimiento que convierte a ciertas cosas cualesquiera en signos. Pues, evidentemente, son, por ejemplo, dos actos muy distintos la intuición de unas hendiduras en la superficie de un ladrillo antiguo, y la

intuición de ellas como auténticas palabras. Cuando las interpreto de esta nueva manera, no dejo de llevar a cabo la intuición sensible de las muescas en el ladrillo (no percibo palabras más que si percibo su sostén físico, por así decir); más bien sucede que a esta primera "interpretación" simple de los datos sensibles que consiste en "que veo muescas", se superpone una segunda "interpretación" -de suyo de orden superior-, que es "que veo palabras que significan tales y tales cosas".⁴¹ Un acto semejante, de orden superior también, pero más complejo, sería la percepción de "estas palabras enteramente enigmáticas, que ni sé a qué lengua pertenecen". (Obsérvese que en los dos ejemplos que coinciden en ser "veo palabras"..., el sentido implícito puede exponerse diciendo que son palabras grabadas aquí por alguien semejante a mí,⁴² destinadas a que otros pudieran entenderlas y comprender así también a quien las escribió.)

En efecto, de las palabras en cuanto tales no hay sensación. No hay contenidos sensibles que las presenten como análogos de ellas mismas (a la manera en que el negro y el gris sentidos son, en cierto modo, "materiales analógicos de construcción"⁴³ del objeto negro y gris que gracias a ellos aparece perceptivamente ante mí). Cuando "veo" palabras, las sensaciones quedan asociadas a ciertos "caracteres de actos" (los propios de los "actos de dar sentido"); no que coexistan con ellos, sino que traban las unas con los otros una relación tal, que mutuamente se refieren "como palpablemente copertenecientes".⁴⁴

La aclaración de la multiplicidad de sentidos en que cabe decir que las palabras son signos (las "meras palabras" asociadas a un conjunto variable de actos psíquicos) pasa por una consideración

más detenida de las notas de los fenómenos expresivos, y, sobre todo, por la colección de las que son comunes a todos -y, naturalmente, también exclusivas de ellos-. Ahora bien, al instante se ve que la tarea de reunirlos es superflua, puesto que para nuestros fines basta que nos limitemos a los fenómenos expresivos "en la vida solitaria del alma". En efecto, una vez que hemos reconocido que estos fenómenos merecen realmente contarse entre los expresivos, deberemos excluir de la esencia de la expresión cuanto, sobre lo que ya posee en el monólogo silencioso, se añade a ella al hallarse empleada en función comunicativa.

Repasemos, pues, la descripción del monólogo. En ella sólo hemos encontrado tres elementos que permanecen necesariamente constantes; pero uno -la conciencia de mí mismo- es claro que no es cosa exclusiva del acto de vivir una expresión monológicamente, ya que, justo, es lo común a todas mis cogitaciones. Sólo restan dos componentes: la imaginación de la "mera palabra" -o sea, de los puros sonidos o los puros trazos físicos- y el acto por cuya asociación estos rasgos imaginados son auténticamente una palabra imaginada; a saber: el acto de comprender la palabra, de entender el sentido o la significación de ella.

A la vista de lo que ocurre en la vida comunicativa, el primer componente debe ser generalizado, y, en resumen, los dos que vienen a formar la esencia de los fenómenos expresivos⁴⁵ son: la representación sensible (perceptiva, imaginativa, rememorativa o aun del tipo "conciencia de imagen") de ciertos fenómenos físicos (trazos visibles o palpables, o sonidos) y la comprensión de lo que significan (o, si queremos decirlo así, el acto, asociado al anterior, de darles sentido a esos fenómenos físicos -pues el

sentido es cosa esencialmente inteligible,⁴⁶ y darlo, por tanto, es equivalente a comprenderlo-).

Dar sentido a una palabra, visto de más cerca, quiere decir: referirse con ella a algo. Entender una palabra es lo mismo que darle sentido; pero esto, a su vez, es lo mismo que darle referencia objetiva. Emplear, en sentido pleno, una palabra, ya sea diciéndola a otro, ya sea imaginándola monológicamente, es referirme yo por medio de ella a aquello que ella, merced a su sentido, mienta.⁴⁷

Teniendo esto en cuenta, vemos ahora bien en cuántas direcciones debe que digamos que es signo la palabra del monólogo:

- 1) la palabra remite a la cosa en que pienso;
- 2) la palabra remite a su significación, justo porque sólo cuando comprendo lo que la palabra quiere decir pienso en la cosa que ella designa.

La relación 1) es exactamente la que merece el nombre de "expresión". La palabra expresa la cosa (si podemos hablar de este modo plástico pero muy simplista). Una palabra con sentido (una palabra cuya representación se sintetiza con un acto que es comprensión de la significación "de" la palabra) es propiamente una expresión. No hay que temer al equívoco que resulta de llamar igual al signo y a la designación (a la significatio, en la acepción primitiva).

La relación 2), el modo como una palabra es signo de su sentido, no solamente es cosa que se establece a condición de que se haya ya constituido la relación expresiva -según hemos hecho notar repetidamente-; sino que tiene de peculiar el no ser, evidentemente, ni expresión, ni señal. No es señal, porque hemos visto que no

es preciso que el signo físico sea percibido (sea mentado como existente) en el monólogo; pero vimos también que era de la esencia de las indicaciones al ejercer su papel de signos sólo en cuanto aprehendidas como efectivamente existentes. Pero el caso en cuestión no es tampoco expresión, porque para hablar de tal habríamos de suponer una significación nueva de la palabra, de modo que ésta designara igualmente la cosa y el sentido; pero, aparte de que ello evidentemente no ocurre, tendríamos entonces necesidad de pedir una tercera significación de la misma palabra (como expresión primitiva idéntica de la misma cosa), gracias a la cual la palabra remitiera a su "segunda" significación; y, como es notorio que habría que afirmar que entre la palabra y "sus significaciones" siempre hay relación de expresión, tendríamos que terminar postulando el absurdo de que fueran infinitas las significaciones de todas las palabras.

Obliga esto a hacer explícito otro elemento presente en las anteriores descripciones; y es que no hemos llevado a cabo una división completa del signo. No solamente no es verdad que los signos sean o expresiones o indicaciones, sino que tampoco puede proponerse como indiscutible la nueva división del signo en tres especies que acaba de imponérsenos. No queda cerrada la posibilidad de nuevos modos verdaderos de ser signo.⁴⁸

Mas si otra vez regresamos a los habituales fenómenos de la vida comunicativa, al uso normal y más propio de las palabras, y, especialmene, nos fijamos en el caso del escuchar (o leer), inmediatamente necesitamos decir que las palabras son signos de más objetos que de las cosas y las significaciones. Justo son signos, sobre todo, de la vida psíquica del interlocutor. Son vehículos

extraordinariamente apropiados para fundar el género de actos a que venimos llamando "endopatía", que tiene su núcleo en el hecho de ver ante mí a otros como yo.⁴⁹ Los cuerpos físicos que me dicen palabras son aprehendidos por mí como cuerpos orgánicos semejantes a este mío que yo me siento por dentro, portadores necesarios de un "alma" semejante a la mía, única que experimento originariamente.⁵⁰

Yo, al oír a otro, no sólo ~~pienso~~ ^{pienso} en las cosas que él piensa, no sólo soy capaz de reflexionar en el sentido de las palabras oídas, sino que también "tomo nota" de los actos que vive la conciencia del otro; los experimento yo en mí mismo y los experimento endopáticamente -otros iguales a los míos, pero nunca los mismos- en el otro. Esencialmente -no hay, si no, en absoluto comunicación-, el otro me "notifica" sus actos de dar sentido a las palabras, y es de ellos de los que, también imprescindiblemente, "tomo nota" yo.

Las palabras de la comunicación son, pues, signos de los correspondientes actos de darles sentido (el otro).⁵¹ No son signos de mi darles sentido -y por ello no aparecieron en lo que dijimos sobre el monólogo-, porque las vivencias que vivo asociadas a mis palabras son, como toda cogitatio, precisamente y antes que nada, conscientes, y en absoluto tengo que ser advertido de que las estoy llevando a cabo por algo externo a ellas mismas.

Esta relación de signo a cosa designada que existe entre las palabras percibidas y el acto psíquico del otro no es expresión, pero es, desde luego, señal. "La convicción de la existencia actual de la palabra motiva pasivamente la convicción (aquí, firmísima) de la existencia del acto psíquico "exteriorizado" por el interlocutor.

Así se hace patente el triple modo en que son signos las palabras en el caso normal, y se dejan señalados algunos componentes descriptivos de gran importancia, cuyo análisis debe proseguir

El terreno del cuerpo físico de los signos expresivos y su constitución puede ser aquí dejado legítimamente a un lado. Los problemas que presenta, abstraído del conjunto concreto de la expresión, son los comunes a la constitución ante la conciencia de cualquier objeto material. Pero no necesitamos introducirnos ahora en las cuestiones de la "intuición sensible", puesto que lo meramente material de una palabra no es un objeto lógico.

Atendamos, pues, a la capa superior, fundada en la intuición de la cosa-signo, que hemos caracterizado, en sustancia, como la de la constitución o donación del sentido. La descripción inicial ha dejado entrever cuatro elementos: el yo, el acto del yo, la significación (de la palabra) y la cosa. Nosotros estamos interesados en la caracterización del sentido, pero no podemos evitar referirnos a los otros tres temas, porque en el fenómeno concreto que es vivir una significación se dan inseparablemente unidas todas estas partes. En realidad, las cuestiones primordiales son: investigar de qué modo cada una de ellas es una parte del todo; y averiguar en qué relaciones están unas con otras, especialmente, en qué relaciones está el sentido con cada una de las demás partes de la capa superior de la expresión.

Notas

- 1 Cf. también IL I (Prolegómenos, § 71), A 252-254.
- 2 Vid. para toda esta cuestión, ante todo, el capítulo tercero de los Prolegómenos a la Lógica Pura (pp. 50ss.).
- 3 Cf. loc. cit., p. 52.
- 4 IL I, p. 40.
- 5 Cf. Parte primera, capítulo tercero.
- 6 IL I, p. 54.
- 7 Op. cit., p. 65.
- 8 Op. cit., p. 62.
- 9 Aludo con ello, desde luego, a la posición epistemológica fundamental de Karl R. Popper. Cf. especialmente Objective Knowledge, I, 13 (pp. 29-31).
- 10 Cf. ante todo las secciones I y VII de la Introducción (respectivamente: Begriff der Logik y Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der Relation nach -Wahrheit).
- 11 El más vehemente y célebre se encuentra en la nota *** a IL I, p. 93, y culmina en la frase: "Transzendentalpsychologie ist eben auch Psychologie". Contra el juicio de Husserl en los Prolegómenos, vid. Juan Miguel Palacios, El Idealismo Transcendental: Teoría de la Verdad, I, V, pp. 53-55.
- 12 Me parece perfectamente verdadera la afirmación de Reinach que sirve de lema a mi estudio: "Von den Wesenheiten gelten Gesetze... In ihnen haben wir kein zufälliges So-Sein, sondern ein notwendiges So-Sein-Müssen und dem Wesen nach Nicht-Anders-Sein-Können. Dass es diese Gesetze gibt, gehört zum Wichtigsten in der Philosophie – und wenn wir es bis zum Ende durchdenken – zum Wichtigsten in der Welt überhaupt" (Über die Phänomenologie, pp. 394s.).
- 13 Cf. IL I, p. 116: "Aber nicht auf die Möglichkeit, den Subjektivisten persönlich zu überzeugen und zum Eingeständnis seines Irrtums zu bringen, sondern auf die, ihn objektiv gültig zu widerlegen, kommt es

an. Widerlegung setzt aber als ihre Hebel gewisse einsichtige und damit allgemeingültige Überzeugungen voraus."

14 IL I, pp. 55s.

15 Op. cit., pp. 57s. Cf. pp. 164ss.

16 Op. cit., p. 165.

17 "Es, pues, el pensamiento un punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica", dice Ortega (Qué es Filosofía, lec. I; O.C. VII, p. 281).

18 Cf. IL (Einl., § 2) II/1, pp. 3ss.

19 Esta es la tesis de la célebre conferencia de Reinach Ueber Phänomenologie (Gesammelte Schriften, pp. 379ss.).

20 Vid. IL (V, § 37) II/1, pp. 477-479.

21 Vid Lóg, Epílogo, p. 256. Cf. Texto complementario X, Husserliana XVII, pp. 454-458.

22 Vid. Husserliana X.

23 Entre los muchos textos a los que se puede aquí remitir están, sobre todo: Crisis, § 34, pp. 126ss. y Lóg, II, cap. 3, pp. 191ss., por lo que hace a la primera cuestión. Acerca de la fenomenología egológico-solipsista, cf. Meditaciones Cartesianas, § 44, pp. 124ss. y Lóg, §§ 95 y 96, pp. 243ss.

24 Vid. lo esencial en Meditaciones Cartesianas, §§ 55ss., pp. 149ss.

25 IL II/1, pp. 3s.

26 Ibid.

27 Es de notar la extraordinaria proximidad de los puntos de partida de Husserl y los teóricos de los actos de habla (Austin, Searle). En este ensayo no entro apenas en el problema de la "teoría del significado"; pero creo imprescindible completar con ella en el futuro estos estudios. (Véanse en la Bibliografía indicaciones sobre lo ya publicado. J.N. Mohanty ha sido, seguramente, quien más ha trabajado en esta dirección; pero sus resultados no pueden considerarse como definitivos. Cf. la recensión de Luis Villoro al libro principal de Mohanty -Edmund Husserl's

Theory of Meaning-, al final de sus Estudios sobre Husserl.)

28 Cf. IL (I, § 5) II/1, pp. 30s.

29 Ibid.

30 Ibid. Cf. A. Pfänder, Logik, p. 9.

31 La expresión fingida -teatro- y la expresión mendaz ofrecen, como resalta incluso a una ojeada distraída, ancho campo a investigaciones de extraordinario interés.

32 IL (I, § 6) II/1, p. 31.

33 Cf. IL (I, §§ 1-3), II/1, pp. 23-28.

34 Ibid., p. 24.

35 Cf. ibid., p. 25.

36 Ibid., pp. 27s. También, § 4, pp. 29s. Cf. EJ, § 16, pp. 74ss. y, en general, la descripción más pormenorizada y mucho más amplia que traen los Análisis sobre la Síntesis Pasiva (sec. III), Husserliana XI, pp. 117ss.

37 IL II/1, p. 26.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Cf. op. cit. (I, § 8), p. 36.

41 Cf. op. cit. (I, § 23), pp. 74ss.

42 Estrictamente, no debo decir "por un hombre como yo", porque lo único que aquí es esencial es que haya sucedido la serie de actos que he señalado como condiciones de la posibilidad de mi propia vivencia expresiva en la relación comunicativa.

43 IL II/1, p. 75.

44 Con este giro expresa Husserl, precisamente, el rendimiento general de la asociación. La asociación siempre "crea copertenencia palpable" entre objetos que, justo, no se corresponden así por sus propias esencias. (Véanse las referencias en la nota 36.)

45 Nótese que, de acuerdo con Husserl, aunque reconocemos la extraordi

naría importancia de la comunicación, no hacemos de ella la esencia del lenguaje (algunos ejemplos de Chomsky en apoyo de esta misma opinión se encuentran también en Husserl).

46 "El sentido se entiende" (Ortega, Investigaciones Psicológicas, p. 125).

47 No se debe creer, sin embargo, que aprobamos la teoría referencial del sentido (ni que Husserl la aprobara). Piénsese, por una parte, que también hemos aludido a aspectos del asunto que recuerdan la teoría ideacional; por otra, que los capítulos que servirían, quizá, mejor para aclarar nuestra posición (el análisis del significado de lo que Husserl llamaba "expresiones esencialmente ocasionales" -vid. IL (I, §§ 26-28) II/1, pp. 79ss.- y hoy suele denominarse "índices" o "expresiones indexicales"; y el análisis de los "sincategoremáticos" o "sinsemánticos" -vid. IL (IV) II/1, pp. 294ss.-) no entran en nuestra consideración directa. (Sobre los sinsemánticos, con todo, diremos en los próximos capítulos lo que nos parece esencial, si bien también entonces nos mantendremos al margen de la elucidación de la "teoría del significado" en general.)

48 Husserl no marca terminológicamente de ninguna manera especial el designar que ejemplifica el caso de la palabra signo de su significación. Habla sólo vagamente del "Hinzeigen eines Wortes auf den Sinn" (IL II/1, p. 36).

49 Cf. IL (I, § 7) II/1, pp. 32ss.

50 En realidad, de no presentarse el fenómeno de la "expresión" en el sentido amplio en que de él hablábamos al principio -y que incluye todo gesto físico con intención comunicativa, consista o no en la emisión de sonidos articulados-, no habría posibilidad real de ver a otros como yo a mi alrededor. Aunque permanecería la posibilidad general de conseguirlo, fundada, sin embargo, en la experiencia de mí mismo como un ser capaz de entrar en comunicación con otros, capaz de expresarme. Husserl dio a esto una expresión lapidaria en el siguiente lugar: "Eben zu diesem Menschheitshorizont gehört die allgemeine Sprache. Menschheit ist vorweg als unmittelbare und mittelbare Sprachgemeinschaft buwusst. Offenbar kann nur durch die Sprache...der Menschheitshorizont ein offen

endloser sein, wie er es für Menschen immer ist. [...] So sind Menschen als Menschen, Mitmenschheit, Welt...und andererseits Sprache untrennbar verflochten..." (Husserliana VI, Anejo III, pp. 369s. Se trata de un fragmento del escrito que publicó Fink en 1939 con el título: Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem.

Fue traducido y comentado por Jacques Derrida -L'Origine de la géométrie-, y se encuentra en el principio de la filosofía del lenguaje de este pensador francés.)

51 No es tan fácil resolver la cuestión. Husserl cambió de opinión acerca de lo que primariamente se "notifica", esto es, acerca de si siempre median actos expresivos entre, por ejemplo, actos del sentimiento y de la voluntad y su comunicación lingüística. Cf. la tercera sección de la Investigación Sexta (IL II/2, pp. 204ss.) y Lóg. §§ 3-4, pp. 19ss.

Capítulo segundo: SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

1. Acto y afección

Las vivencias de que nos ocupamos son, desde luego, vivencias intencionales. No en todas las vivencias intencionales se encuentra presente de la misma manera el yo, en tanto que las variaciones de su presencia no dependen de la región a que pertenecen los objetos intendidos en cada caso.

Naturalmente, cuando hablamos de que el yo es parte del fenómeno de dar sentido a una palabra, no queremos decir que nuestro yo completo figure en uno de estos fenómenos, y como un componente más; aludimos a la evidente posibilidad de describir un acto significativo -como podemos llamar abreviadamente, aunque no sin despertar ciertos problemas, a los actos de dar sentido- con el giro: "yo entiendo lo que esta palabra quiere decir". Yo -no otro, ni el impersonal "se"- vivo una referencia expresiva a una cosa; mi yo despierto y atento está volcado hacia esta cosa, mediante la comprensión del significado de esta palabra; mi vida consciente actual es puro estar vuelto, puro estar dirigido, puro mirar a la cosa a través del sentido de la palabra. En correspondencia, la cosa está presente como tema, objeto explícito actual del yo, vivida exactamente como puesta bajo el foco de luz de mi atención.

El yo despierto evoca la imagen de la linterna que vuelve en las tinieblas la mano no absolutamente caprichosa de la voluntad. Constantemente luce dirigido -una luz vidente- a algún objeto que destaca, entonces, del campo indeterminadamente -infinitamente- amplio de las cosas visibles pero accidentalmente oscurecidas. En

tanto que la vigilia no se interrumpe, el centro del foco de la mirada del yo no varía su intensidad luminosa, por así decir; en cambio, la amplitud del cerco iluminado no es seguramente siempre la misma, por más que sólo una representación rememorativa pueda informarnos, vacilantemente, de la dimensión del ámbito que cabe llamar todavía atendido.¹

Así, pues, atender es cosa que no constituye de por sí sola un acto intencional que se venga a sumar a otros cualesquiera ya preparados para recibirle, pues a lo que realmente atendemos no es al acto, sino a su objeto propio.² La atención es, simplemente, el modo como el yo vive sus actos presentes simultáneamente. Hay que notar que el yo despierto tiene que estar viviendo atento un acto;³ que, por consiguiente, la vigilia del yo consiste en hallarse vuelto siempre a algún objeto (en sentido amplísimo) a través de la realización de algún acto y que no se puede vivir en una vivencia no intencional como en un todo; y, finalmente, que cada presente de la conciencia se desenvuelve en una multiplicidad de vivencias intencionales, de complejidad varia.⁴

Si llamamos actos a las vivencias intencionales, como hacen las Investigaciones Lógicas, tenemos entonces que afirmar que vivimos siempre un acto atendido, pero a la vez con varios otros más a que no atendemos, o a que atendemos apenas, de lado. Cabe considerar a los modos de la atención que no son el más intenso ya descrito como "modificaciones" suyas, declinaciones de él, que pueden llegar a convertirse en él mismo si el yo lo quiere. Mejor aún, son los objetos atendidos mismos los que están siempre en un modo cualquiera de la atención, y de ahí que las "modificaciones atencionales" se estudien, como en lugar idóneo, en la teoría de las modi-

ficaciones que afectan a los "nóemas plenos". Husserl, por su parte, suele considerar, además de la inatención, el "atender primario", el "atender secundario" y el "coatender" ("noch eben mitbemerken").⁵

Los actos en que el yo vive atento, siquiera sea nada más que un poco atento, pueden llamarse, en cierto sentido sin duda muy legítimo, los verdaderos actos del yo; pues solamente ellos se describen adecuadamente con frases que comiencen por "yo..." Dicho de otra forma: sólo son del sujeto, sólo presentan carácter de actos del sujeto,⁶ sólo son cogitaciones,⁷ los actos que se viven con algún tipo de atención. Pero esto mismo puede describirse también diciendo que las vivencias intencionales en que vivo atento son las que de verdad llevo yo a cabo, mis verdaderos actos, pues. De ahí que la fenomenología hable de "modos de la actualidad" para referirse a los de la atención positiva, y de "inactualidad", cuando trata de describir la desatención en que "se llevan a cabo" otras vivencias intencionales más, que sirven como de halo a las vivencias intencionales "actuales".

Es ésta la razón de que las ideas reserven el título de actos a las vivencias del tipo últimamente mencionado, y hablen además de actos o cogitaciones en sentido modificado;⁸ o distingan los "actos realizados" de los "actos no realizados".⁹

La inactualidad, la esfera de la intencionalidad que se vive sin atención, la conciencia muerta da algo (attentionale Inaktualität, Unaufmerksamkeit, totes Bewussthaben)¹⁰ presenta, por su parte, otra característica fenomenológica de gran interés, correlativa de la libertad que el yo tiene para variar la dirección de su mirada; y es que está siempre dispuesta para ser vivida en el modo

propio del cogito. El halo de vivencias que necesariamente rodea el primer plano de la atención puede siempre pasar, a voluntad, al centro de este plano destacado.¹¹ Así, por ejemplo, la percepción táctil de la parte del suelo que piso está ya siendo vivida por mí, y mi atención puede en cualquier momento pasar propiamente a través de ella; entonces me percato de que también estaba contando, y perceptivamente, con esta porción de suelo sustentador.

¿Sería posible limitar el horizonte de lo implícito -algo así como mi propio mundo familiar, en que transcurre cada hora de mi vida natural-? ¿No ocurre más bien que el pensamiento claro de su límite es puro absurdo? Y, sin embargo, no se puede decir tampoco que no sufra alteraciones ese conjunto impreciso, que no estén profundamente olvidados continentes enteros de él, y que sumas y aumentos no se produzcan de maneras muchas veces sorprendentes.¹²

Si consideramos lo más general del nuevo lado descubierto en el fenómeno, no dudaremos en hablar de cogitatio o conciencia potencial; de potencialidad, en general, como sinónimo más expresivo de "inactualidad". Y si nos volvemos a la dificultad de precisar el modo de ser del horizonte potencialmente constituido, no podremos por menos de distinguir tipos de conciencia potencial. La nueva imagen de Husserl es sin duda afortunada: distancias respecto del yo¹³ (pues ya hemos señalado que la esfera del cogito es la restringida de la atención). Hay máximas lejanías del yo, por principio indeterminables, pero ya presentes, ya efectivamente constituidas. Un fácil ejemplo es, quizá, el de arriba -la percepción táctil del suelo pisado-, tal y como es vivida en tantas

ocasiones. Nada está normalmente más lejos de nosotros que atender preferentemente a semejante cosa. De otro lado, en cambio, es preciso reconocer que la libertad para atender que atribuimos al yo está muy a menudo condicionada o suspendida por la *stracción* que ejercen sobre él objetos que se destacan desde el margen o desde la inatención y pugnan, como ellos solos, por ganarse la mirada del sujeto.¹⁴ Hay, en realidad, dos "tendencias" o "estímulos": una, que parece partir de lo que "quiere" imponérseme; otra, de mí mismo, a ceder a lo que se adelanta y me requiere, a lo que "llama mi atención".

Observemos que nada puede llamarme la atención a menos que realice algo semejante a un movimiento de avance hacia mí, ya siempre desde esa zona oscura que está también presente para mí, pero que no es atendida. Al conjunto total de lo que está constituido ante mí en cualquier presente puede bien llamárselo conjunto de lo que me afecta. Es imposible sorprenderse no estando afectado por nada. Sin haber hecho yo propiamente nada, por así decir, antes de acto mío alguno, está ya dado ante mí algo.¹⁵ Y no sólo algo, sino, justamente, un fragmento del mundo.¹⁶ He ahí el punto inicial del misterio que se oculta bajo el título fenomenológico de "conciencia pasiva" o "pasividad". ¿Cómo puede un objeto comenzar a afectarme, en la máxima lejanía? Pero, sobre todo: ¿cómo es que puede haber comenzado a afectarme una parte del mundo?

Abandonemos, sin embargo, estos pensamientos. Aún podemos encontrar descriptivamente otros, que tienen relación más inmediata con la fenomenología de las expresiones. ¿Qué ocurre cuando el yo cede y vuelve su mirada a lo que la estaba solicitando? El yo se interesa en principio por el objeto (subrayemos una vez más

que fines, valores, objetos ideales u objetos materiales o situaciones objetivas etc. están todos abarcados en el nombre "objeto atendido"); dicho con más precisión, es todo el objeto, indiscriminado y globalmente, quien recibe el primer rayo de la atención.¹⁷

Inmediatamente, el interés por él pone en marcha nuevas series de actos primariamente atendidos, gracias a los cuales voy descubriendo las partes y cualidades de mi "tema".¹⁸ Si no hiciera esto, sería porque realmente yo no estaba nada interesado en el objeto, y, si lo he atendido, habría sido entonces, seguramente, porque él me ha sacado de mí mismo, me ha robado la atención que tenía yo puesta a lo que de veras me importaba. Ha ocurrido, por ejemplo, que, mientras andaba por la calle hablando por primera vez con un hombre a quien deseaba mucho conocer, el frenazo brusco de un coche me ha forzado a distraerme un instante y darme cuenta exacta de algún detalle sin interés del lugar en que me encontraba; pero al instante, otra vez en la acera y a salvo, vuelvo a mi verdadero tema. En cierto modo, pues, no es "tema" mío todo aquello a que atiendo, sino sólo aquello que, una vez traído delante, comienzo a observar por más caras que por su mejor aspecto global.¹⁹

2. Confusión, distinción, claridad

La fenomenología usa terminológicamente, para designar el estado del objeto en esta primera presentación ante mí al volverme hacia él, el adjetivo "confuso" (verworren).²⁰ Un objeto-por

ejemplo, un juicio, un pensamiento- confuso es, pues, un objeto tal como emerge del fondo impreciso; una unidad en que aún no está nada distinguido, pero que siempre tiene para nosotros el sentido de algo que encierra en sí, en lo implícito, precisamente aspectos que sí se pueden distinguir y que es posible atender por sí. Al menos esto lo sabemos ciertamente de todo objeto confuso, y no podemos no saberlo.

Desde la perspectiva del yo, se diría que su mirada se lanza "en un solo rayo", inicialmente, al objeto (que, por su parte, se da en la confusión); pero en seguida comienza el despliegue en múltiples rayos de la mirada, ansiosa de reconocer las perfecciones de la cosa. La cosa misma, el todo, "permanece asida" por el yo, coatendida, como aquello cuyas propiedades están ahora exponiéndose.²¹ El nóema, el puro objeto intencional en el cómo exacto de su estar dado, se llena, así, progresivamente de distinción intrínseca (Deutlichkeit) o, en el caso óptimo, de verdadera claridad intuitiva (Klarheit).²²

Pensemos por un momento, para elevar justamente a conciencia clara esta última diferencia, otra vez en el caso de la comunicación a través de palabras. Cabe -como señalamos de pasada en la descripción- comprender lo que se nos dice y, a un tiempo, ignorar si es verdad. Cabe también ^{oír} distraídamente, sólo atendiendo "de lado" -por ejemplo, lo justo para evitar un desastre si de repente alguien nos interpelara-. En especial, es frecuente leer sin enterarse propiamente de frases aisladas, de párrafos completos. En estos dos últimos casos, las palabras nos "afectan" y hasta están ya atendidas; pero no prenden nuestro interés, y es como si muriera recién comenzado, al volverse la vista a cada nueva pa-

bra. Sin embargo, sabemos que estamos leyendo un tratado de álgebra, pongo por caso, y no un relato de viajes. Los pensamientos asoman, probablemente, confusos, y desaparecen al instante. Pero uno, de repente, nos llama poderosamente la atención; nos hace volver atrás, a la primera palabra con que está expresado. Lo reproducimos entonces miembro a miembro; no como un todo confuso, sino procurando, al pronto, entender el sentido de cada palabra, para reconstruir el sentido entero en su verdadera riqueza y poderlo, así, comprender por fin. La comprensión sería describible como el dárseos (la evidencia) el pensamiento (la proposición, aquí) "distinto"; mientras la vaga constitución del pensamiento confuso, a esta luz, merece el nombre (como corresponde a toda cogitatio, bien mirado) de evidencia del juicio confuso (del mismo juicio, pero en su confusión).²³

El esfuerzo de la reconstrucción del significado del teorema que leíamos no es, naturalmente, ya y sin más, la comprobación de su verdad. Esta requiere una labor que ahora se ha vuelto hacedera, y que no es otra que la comparación de la idea entendida con las cosas mismas. Para ello es, desde luego, primordial traer ante la vista las cosas mismas; vivir la evidencia de la situación objetiva hasta aquí "meramente mentada" en símbolos. En caso de que el juicio resulte verdadero, la síntesis de identificación realizada es un llenarse de plenitud intuitiva, de "claridad", el sentido proposicional -incluso, quizá, parte a parte-.

Supongamos concluida así la serie; satisfecho el interés, cesa. Quizá rápidamente, a través del continuo de las retenciones, el conocimiento, dejada su huella en la subjetividad, re--

trocede fuera de la atención, mientras el yo se dedica a un nuevo tema. El yo parece desasir el objeto y dejarlo hundirse en el olvido por un camino semejante al que trajo. Es éste un tipo de conciencia potencial no enteramente igual que los descritos, como lo muestra el hecho de que lo más común sea que, cuando otra vez se atiende al mismo objeto, se presenta éste como "reproducido" y no en "originaria producción".

Dirijamos ahora la atención a la actualidad consciente. Examinémosla tomando como modelo la consideración de un tema que se da originariamente a la percepción sensible externa.

El interés, la "tendencia" a continuar la percepción y a enriquecerla con la contemplación de más lados del objeto, se desarrolla, en el caso normal, sin obstáculos.²⁴ El periódico del día trae tercera, quinta, undécima página, escritas todas; y tiene portada y contraportada, y está hecho de papel barato, y no quema las manos, y está casi todo él en español. También un objeto completamente desconocido que encontramos al borde de un camino presenta lado de atrás, colores, peso, consistencia, grado de rugosidad etc. Esperamos que posea estas cualidades, a su determinado modo, en el momento mismo en que comenzamos a observarlo. Es decir, no es nunca un absoluto desconocido -al menos comparte el estilo generalísimo de las cosas que son de este mundo-;²⁵ o, en otra dirección: las tendencias perceptivas no son nunca ciegas, y justo por eso puede decirse que se van desarrollando "sin obstáculos" o con ellos.

En la medida en que el interés se sostiene, se satisface paulatinamente con el término, una a una, de las expectativas; pero las que desaparecen dejan su puesto a otras o permiten que

pasen al primer término las latentes. En realidad, en el caso que hemos elegido, el interés podría mantenerse eternamente vivo, porque el horizonte de expectativas de un objeto material es, por así decir, doblemente infinito: infinito el panorama de perspectivas de la propia cosa singular, e infinito el horizonte externo a ella que es el mundo entero de las cosas físicas.²⁶

Por otra parte, desde la fase inicial de la percepción la cosa aparece, además de como presente y originariamente ante mí, mentada como ciertamente siendo sin más (schlichte Gewißheit).²⁷ No podría ello ser de otra manera. No podría comenzar la percepción situada ante un objeto que no es a ante un objeto que, por ejemplo, es dudoso que sea. Más bien tendrá que ocurrir, mientras se trate de verdadera percepción (y no de un acto que se viva expresamente como una alucinación), de que eso que percibo no es tal o cual cosa -pero, desde luego, es, y es otra-; o de que, porque es y es algo, permite que dude si no será justo esto o lo de más allá. En este sentido es en el que se dice que esta "certeza simple", naturalmente disparada en las representaciones sensibles, es, desde el punto de vista del acto (de la nóesis), la posición originaria, la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ originaria (Urdoxa, doxische Urthesis, Urglaubw).²⁸ Del lado correlativo del nóema, el "carácter tético" originario es "ser (sin más)".

Pero también puede ocurrir que las expectativas del yo atento se vean defraudadas. Eso sí, nunca absolutamente todas; ello es condición necesaria de que pueda experimentarse la decepción respecto de alguna.²⁹

La expectativa defraudada está, desde luego, anticipada en una fase de la observación previa a su fracaso; y éste no ocurre

sino porque el objeto muestra de improvisto otra propiedad (del mismo género) o la carencia del matiz del género anticipado. Pugnando, entonces, el fragmento de sentido que estaba proyectado encontrar y el que de hecho se ha encontrado.³⁰ No se trata, claro está, de que aquél desaparezca y sólo quede éste; sino de que el objeto, por ejemplo, no tiene esta cara de color azul (como preveíamos con motivo, en el caso normal, ateniéndonos a lo que llevábamos visto), sino de color negro. La pugna queda decidida a favor del color que "se da en persona"³¹ y en contra del que estaba meramente mentado. Noemáticamente, o sea, desde el punto de vista del sentido del objeto dado, se asiste en este fenómeno a la aparición del "no"; pero de un "no" que no necesita elevarse a significado de una expresión, que puede permanecer en el marco de la mera experiencia sensible y no ser vivido ni aun como parte propia de un juicio; de un "no", pues, "prepredicativo",³² que aparece en una descripción como ésta ya desfigurado por su obligada comunicación predicativa.

Esta negación afecta, como se ve, a una parte del sentido total, que había sido necesariamente mentada en el modo "es (sin más)". "No es" resulta, así, una cierta modificación del "es" primitivo, que remite a él como origen, de alguna manera, de su propio sentido. En una acepción completamente nueva del término, que pronto se hace de uso imprescindible y frecuente, la fenomenología habla, para estos casos, de "modificaciones intencionales" noemáticas.³³ Por así decir, muchos sentidos (parciales o no, abstractos o concretos) de muchos géneros remiten de por sí a otros porque se dan ellos como "modificaciones" de otros más pri-

mitivos, que quizá remiten a su vez a algunos que son absoluta--mente primitivos (no podría no haberlos). Por tanto, el adjetivo "intencional" está empleado aquí no equívocamente, sino análogamente.

De lo dicho se deriva también con facilidad, para lo noético, una primera verificación del carácter originario y verdaderamente simple del modo del belief que hemos llamado "certeza simple"; pues el "no es" es, desde luego, correlato de un belief.

Ahora bien, esta breve ojeada al desarrollo "con impedimentos" de la percepción --una vez conseguido su propósito, que era no dejar en la oscuridad absoluta la clase de fenómenos a que se había aludido-- basta para convencernos de que es anterior en las cosas mismas el fenómeno de la percepción no obstaculizada y de que, por consiguiente, vale más intentar adelantar su descripción (trasladable, mutatis mutandis, a la constitución de cualquier género de objetividad). En efecto, para que sea posible la aparición de la negación prepredicativa o, en general, para que quepa que se modifique el sentido en que comienza dándose el objeto, es evidente que se requiere un grado, por pequeño que sea, de despliegue no obstaculizado del sentido oscuro del objeto. De lo contrario, ¿cómo, por ejemplo, una parte de él entraría en pugna con la correspondiente "dada ella misma"?

El volverse atento a un objeto es, seguramente, en el caso más simple, captación (Erfassung) de él como un todo confuso; objetivación propia de él ante mí, comienzo de una verdadera representación de él (Vergegenständlichung, Vorstellung, objektivierender Akt), en el mismo sentido de la distinción, a que antes nos referíamos, entre "actos inactuales" y "actos actuales".³⁴ Husserl

sostiene, de acuerdo en esto con Brentano, que las objetivaciones -las captaciones— más simples son base indispensable para la realización del resto de formas de la actividad del sujeto, entre las que descuellan las "tomas de postura" propiamente dichas (Husserl no considera en este capítulo más que las estimaciones y el proponerse fines; otros fenomenólogos, desde Scheler y Reinach, hilan más fino en esto). Pero lo que directamente nos interesa a nosotros es la verdad de otra tesis del fundador de la fenomenología, que dice que los actos lógicos -las vivencias intencionales referidas a nóemas en que se ejemplifican formas lógicas; esto es: formas correspondientes a las categorías significativas y a las formas originarias de complicación y modificación— sólo pueden desarrollarse sobre correlatos objetivos primariamente atendidos (o captados).³⁵ Los actos lógicos, las "constituciones" de formas lógicas (dadas en la confusión, o en la distinción, o en la claridad) no serían nunca, pues, vivencias potenciales.

3. Los grados de objetivación en la sensibilidad

No toda objetivación es, por así decir, del mismo nivel. Hasta en el caso de los actos objetivantes de la sensibilidad -en él nos hemos puesto—hay grados diferentes de objetivación, fundados unos en otros -imposibles, por tanto, antes de que los fundantes hayan tenido lugar—. Husserl ha distinguido tres de estos niveles

en la sensibilidad;³⁶ a) captación y consideración simples; b) explicitación (Explikation), o consideración propiamente dicha; c) captación de las determinaciones relativas (Beziehungserfassung). El primer estrato es el de la objetivación confusa, que no tiene por qué limitarse a un instante inicial, si es que lo que interesa es sólo el todo en cuanto tal, quizá mirado desde todos sus lados;³⁷ los otros dos procuran la distinción del sentido del objeto (que, en la percepción, es simultánea con su "aclaración" paulatina). b) es el recorrido de lo que hemos denominado "horizonte interior" del objeto percibido, o sea, de cuanto es parte suya o parte de sus partes, o relación de partes con el todo o con las otras partes; c), el de su "horizonte exterior", sólo por lo que hace a la constitución de los predicados que recaen en el objeto desde el punto de vista de su relación con cualquier objeto extraño a él que se considere (predicados, pues, que no expresan ya partes del objeto).³⁸

4. Pasividad, receptividad y actividad

No interesa aún estudiar este conjunto de problemas fenomenológicos. Sólo importa reparar en algunas peculiaridades de las cosas, que quedan insinuadas en lo que se acaba de decir.

Ante todo, la captación, la explicitación y la consideración relativa de los objetos de la experiencia sensible es, sin duda, actuación atenta, actividad propiamente dicha del yo; pero

una actividad tal, que, por decirlo así, se agota en recibir simplemente lo que los objetos empíricos muestran de suyo. Todo lo que tengo que hacer para atender temáticamente a estos objetos es disponer cinestésicamente mi cuerpo de manera adecuada, para que ellos mismos se me impongan. Mi actividad se limita, por ejemplo, a abrir los ojos; y entonces, quiera yo o no, las cosas que me rodean me entran por ellos. Estaban ellas, pues, ya ahí, sin mi intervención -éste es el sentido de la experiencia sensible-. Las cosas estaban preparadas para ejercer sobre mí su influjo, gracias a que se encontraban ya en el espacio próximo al punto cero de referencia que es mi propio cuerpo (como conjunto de mis órganos y red de disponibilidades cinestésicas que están a mi arbitrio);³⁹ gracias, también, a que duraban en el tiempo en que pueden decirse simultáneas de la existencia de mi cuerpo; gracias, en fin, a que cumplían con todos los requisitos que impone la condición de cosa del mundo. Y, además, estas cosas visibles estaban efectivamente destacadas del fondo general del mundo, en este caso, justo porque las figuras de sus colores contrastan suficientemente (por encima del umbral perceptivo) con los colores encerrados en los límites de todas las figuras contiguas.⁴⁰

Esta situación es la que fuerza a distinguir, en una dirección que no es ya la propia de la mera fenomenología de la atención, dentro de la esfera de las cogitaciones, las actividades propiamente dichas, del dominio de la "receptividad". Con otras palabras: los actos objetivantes ponentes -las representaciones, en la cuarta acepción de las Investigaciones Lógicas-⁴¹

son o bien actos de la sensibilidad, o bien actos del entendimiento.⁴² Por su parte, la conciencia que no es más que pura afección "muerta" de las cosas es el ámbito de la pasividad.

Como es sabido, llevado por su concepción general de la intencionalidad, Husserl sostuvo que esta conciencia pasiva es también conciencia constituyente de sus objetos propios. Las síntesis pasivas suministran el campo ya siempre previamente dado de cuanto afecta al yo aun en el más lejano margen.

En efecto, se hace inevitable, al menos en dos sentidos, hablar aquí de "síntesis".⁴³ Repárese en cuál es el campo de los objetos que están de veras dados pasivamente; retrocédase a antes de cuanto quepa calificar como correlato de alguna actividad de la conciencia, hasta obtener no sólo objetos que afectan, sino objetos que originariamente estén ya siempre dados a la conciencia. Habría que ir, pues, más allá (o antes) de toda donación de sentido -que es cosa sólo propia de la actividad-; o sea, de toda constitución de objetos. Pero los únicos elementos -ellos mismos no intencionales- que se encuentran en la zona a que nos remiten estas condiciones son los "contendios primarios",⁴⁴ los "datos hyléticos",⁴⁵ las puras materias que pueden servir de base a las formas portadoras del sentido y responsables inmediatas de la intencionalidad.

Naturalmente, no es posible remontarse a esta esfera de absoluta pasividad más que abstractivamente (quizá incluso forzando los límites metódicos de la fenomenología, puesto que más bien se aboga por la existencia de la Ü en vista de que es condición de posibilidad -inferida; no intuída inmediatamente- de

los fenómenos, que no por otra razón alguna). De aquí que sean tanto más sorprendentes las afirmaciones de Husserl acerca de la estructura misma de este campo de pre-objetos. No es, por lo visto, un caos; pero nosotros no conjeturamos un medio para poder contrastar esta opinión.

Las puras sensaciones -las *Ur-dóxicas*- son ellas mismas "unidades idénticas",⁴⁶ sometidas a ciertas leyes estructurales, entre las que destaca, desde luego, su condición de unidades temporales. Poseen, podría también decirse (siempre según Husserl; insisto en que yo lo ignoro todo sobre los datos hyléticos), un contenido propio (¿en su núcleo caos, multiplicidad irreductible, justo aquello que viene absolutamente de puertas afuera de la conciencia?), encerrado en la forma de su determinada duración, que es, ella misma, la primera condición de la posibilidad de su unidad idéntica. Forma temporal e identidad son productos de una síntesis constitutiva (se trata de identidad mantenida a través de la multiplicidad de todas las diversas presentaciones posibles ante la conciencia, cada una en su peculiar "cómo" o escorzo temporal).⁴⁷ Tal síntesis es la efectuada, correspondientemente, por el más profundo nivel discernible de la conciencia constituyente: por la "conciencia interna del tiempo".

Ahora bien, estos datos meramente pasivos no podrían ser, precisamente, datos de la conciencia, múltiples datos unitarios, cada cual en su tiempo propio, más que gracias a que pueden ser comparados de algún modo -y, por tanto, discernidos-. El solo tiempo no basta aquí, puesto que enermes conjuntos de contenidos primarios están constantemente siendo vividos a un mismo tiempo.

Su discernibilidad exige, a la vez que la constitución de algo así como un protoespacio -no todavía el espacio de cuerpo ninguno-, que se pueda romper la continuidad entre ellos -y, por lo tanto, antes, que se pueda establecer la continuidad-. Heterogeneidad absoluta es carencia de todo punto de comparación, y, por lo mismo, hace imposible ninguna clase de relación entre los heterogéneos que estándada a ninguna conciencia. Tiene, pues, que haber una cosa semejante a que, de una parte, unos datos "recuerden" a otros, se les parezcan en cuanto al contenido (que no puede, entonces, ser enteramente caótico); y, de otra parte, que otros, aunque pertenezcan, ciertamente, al mismo campo sensible que los restantes, se destaquen con claridad.⁴⁸ Todo ello, desde luego, una vez que cada dato es "uno" y "simultáneo" de otros o "anterior" o "posterior" respecto de otros más.

Así, pues, un conjunto de datos hyléticos (un campo sensible) puede ser vivido como tal sólo gracias a que, dentro de la forma general que le prescribe el tiempo, los contenidos que duran se asocian unos con otros en la ^apsividad; unos actúan de sugeridores o suscitadores de los otros, bien de modo que los suscitados sean pasados o futuros, bien tratándose de miembros asociados que están por igual presentes como partes simultáneas ingredientes de la conciencia. Y, en sí mismo, el fenómeno a que llamamos aquí, con nombre tradicional, "asociación", no parece que pueda ser descrito más que como el motor, la génesis de un campo sensible, que consiste en realidad en una unificación o síntesis por el parecido mayor o menor de los contenidos hyléticos; una síntesis en la que ocurre algo así como si el contenido

que suscita quedara recubierto, total o parcialmente, por el contenido suscitado (Deckungssynthesis: Verschmelzung, partielle Deckung),⁴⁹ quizá mediando entre uno y otro toda una serie de enlaces sintetizados entre sí en cualquiera de esas dos maneras generalísimas. La igualdad perfecta (la "repetición", la "fusión" es el caso límite de recubrimiento total -supuesta la diferencia siquiera numérica de los miembros asociados-; la heterogeneidad mayor posible guarda un fondo mínimo necesario de coincidencia parcial.

Bastan estas indicaciones sobre la estructura de la pasividad. La actividad meramente receptiva en que consiste la experiencia sensible se destaca nítidamente de esta esfera previa de la conciencia.

Es de esperar que, a la vista de lo poco que hemos aducido para aclarar el concepto y la estructura de la receptividad, surjan ciertas protestas contra la oportunidad con que está escogido el rótulo mismo de "receptividad". En efecto, la necesaria anticipación de lo típico del sentido completo del objeto sensible, el dato que constituyen los múltiples horizontes de la captación primera de la cosa -a partir de la cual puede comenzar su desarrollo la contemplación atenta- o, como dice Husserl, el carácter forzosamente inductivo⁵⁰ de todas las fases de la experiencia sensible, ¿no delatan la falta, en cualquier intuición sensible, de recepción auténtica?

Recuérdese, sin embargo, que la proyección de los horizontes (interno y externo) se dispara sin intervención ninguna de la libertad, y que el cumplimiento progresivo de lo que se espera,

o su decepción repentina, se ofrecen también pasivamente. Es la asociación quien suscita los marcos generales por los que se mueve la intuición sensible, y ello en virtud de que los datos asociados no se desvinculan inmediatamente después de sintetizados y no quedan incólumes, como si no hubiera ocurrido nada, en cuanto deja de vivirse originariamente la asociación inicial de ellos. Al contrario, un rendimiento fundamental de la asociación, que justifica muy en primer término la inclusión de ella en el dominio de la "génesis pasiva", es la palpable copertenencia que establece entre los asociados. Desde el punto de vista subjetivo, se trata en realidad de algo próximo a la paulatina autoconstitución del ego mismo.⁵¹ El yo que ha llevado a cabo de terminadas asociaciones no es el mismo antes que después de vivirlas originariamente, de modo paralelo a como crece ante tal yo el sentido posible del mundo (la familiaridad de los tipos sensibles de las cosas), a medida que aumenta el acervo de sus experiencias.

Ahí bien, el interés por conocer una cosa no termina en absoluto cuando la mirada está saciada de perspectivas del objeto. Por el contrario, la auténtica actividad cognoscitiva, la voluntad de conocer no puede empezar a estar satisfecha más que cuando se inicia el establecimiento de las propiedades de la cosa. Es necesario reflexionar brevemente en lo que esto significa.

Querer conocer es querer poseer información auténtica sobre una cosa; querer averiguar concluyentemente qué es y cómo se comporta y qué partes tiene, por ejemplo, una cosa; y querer en adelante conservar, siempre disponible, esta información. Los

simples ojos, las manos no sirven para esto. La mera receptividad, aun contando con el enriquecimiento a modo de sedimentación que gana el yo, no es de ninguna manera la perfección del conocimiento. Y no se trata, desde luego, tampoco de adquirir la capacidad para recordar la cosa vista. Lo que importa es, más bien, si se permite la metáfora, la elaboración, sobre la base del objeto sensible, de un objeto idéntico, ya no sometido a la mudanza irremediable en el tiempo y en el espacio, que pueda ser conservado como una posesión permanente por la conciencia, que se conquiste de una vez para siempre en favor de todos los sujetos pensantes, y en que quede fijado el sentido, el ser verdadero e inteligible de la cosa efímera.⁵²

Husserl llama "juicio" a toda actividad de la conciencia que forja (que da) una objetividad de esta nueva naturaleza que acabamos de determinar. Objetos así no los hay en el río heraclitano del mundo; no es posible, por lo tanto, recibirlos sin más en la sensibilidad, ni menos tenerlos ya siempre pasivamente ofrecidos.⁵³ De ahí que un juicio sea una actividad en sentido genuino, una espontaneidad, más bien, e incluso una espontaneidad creadora; sin que desconozcamos, con todo, el hecho evidente de que nuestra conciencia parece, ante todo, como dijimos en las páginas iniciales, descubrir o leer "simplemente"⁵⁴ en la realidad las situaciones objetivas cuasi inmediatamente presentadas a nuestra consideración.

Tendremos pronto ocasión de analizar y dividir este concepto amplísimo de juicio recién introducido (mucho más ancho que el que utilizamos en nuestro primer capítulo). Pero, de mo-

mento, si reconocemos que "acto lógico", "acto del entendimiento" y "juicio" (ἡγεμονία) son términos sinónimos en la fenomenología de Husserl,⁵⁵ vemos por fin fundada la tesis que decía que ningún acto lógico deja de ser una auténtica cogitatio. La adquisición de este principio y la distinción descriptiva entre acto confuso, acto distinto y acto claro eran los dos objetivos que se proponía este capítulo dedicado a la fenomenología general.

En cuanto al objeto de nueva planta que se constituye en cualquier acto lógico y que, una vez constituido, puede, a su vez, convertirse en tema de nuevas consideraciones de nivel superior (más complejamente fundadas), atendiendo a los nombres sinónimos arriba empleados para designar a las espontaneidades genuinamente teóricas, se llama:⁵⁶ o bien "objeto lógico" en general, o bien "objeto intelectual" (Verstandesgegenständlichkeit), o "juicio" o, también, "objeto categorial".

Notas

- 1 Cf. -y, en general, para los problemas de la fenomenología de la atención que tratamos brevemente en este capítulo- la Parte quinta ("El campo temático") de: Aron Gurwitsch, El Campo de la Conciencia (pp. 361 ss. de la traducción española).
- 2 Vid. Id I, § 37, pp. 65s.
- 3 Vid. op. cit., pp. 63s.
- 4 En suma, se trata del principio: "Der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen" (Id I, p. 63).
- 5 Vid. Id I, § 92, p. 191.
- 6 Ibid., p. 192.
- 7 Op. cit., § 35, pp. 62ss. Cf. § 80, pp. 159ss.
- 8 Op. cit., § 36, p. 64.
- 9 Op. cit., § 84, pp. 167ss. Cf. § 115, pp. 235ss.
- 10 Op. cit., § 92, p. 191.
- 11 Cf. op. cit., § 35, pp. 61ss.
- 12 Cf. op. cit., §§ 27-28, pp. 48ss.; y EJ, §§ 7-10, pp. 23ss.
- 13 Id I, p. 169.
- 14 Ibid. Cf. op. cit., § 115, pp. 236s. Vid. también EJ, § 17, pp. 79ss.
- 15 Ibid.
- 16 Op. cit., § 7, pp. 23ss.
- 17 Cf. op. cit., § 20, pp. 91ss. En Id I, Husserl habla de "ursprüngliche Produktion" (§ 122, p. 253).
- 18 Cf. Id I, § 122, pp. 253ss.
- 19 Cf. la distinción entre thematische y nicht-thematische Zuwendung, en EJ, § 20, pp. 91ss.
- 20 Vid. Id I, § 123, pp. 255ss. Cf. Husserliana VII, pp. 22ss.
- 21 Cf. Id I, § 122. Más ampliamente, aunque aplicado a un dominio más restringido: EJ, § 23, pp. 116ss.

- 22 Cf., sobre todo, Id I, §§ 67-68, pp. 125ss. También, EJ, § 26, pp. 139ss.
- 23 Cf. Lóg, § 16, pp. 61ss.
- 24 Cf. EJ, § 21, pp. 93s.
- 25 Cf. EJ, § 8, pp. 26ss.
- 26 Ibid.
- 27 Para lo esencial de estas cuestiones, vid. Id I, §§ 103-106, pp. 214-219.
- 28 Naturalmente, su carácter primitivo no puede ser mostrado más que si se hace patente que toda otra nóesis, actual o potencial, posicional o neutral, está en cualquier modo que sea hecha posible por las representaciones sensibles.
- 29 "Negation...ist immer partielle Durchstreichung auf dem Boden einer sich dabei durchhaltenden Glaubensgewißheit, letztlich auf dem Boden des universalen Weltglaubens" (EJ, § 21 a), p. 98).
- 30 Además de EJ, § 21, véase la descripción de máxima generalidad que trae: IL (VI, § 11) II/2, pp. 41ss.
- 31 Vid. Id I, § 43, p. 79.
- 32 Vid. EJ, § 21 a), pp. 94ss.
- 33 Cf. Id I, §§ 98-99, pp. 205ss.
- 34 Vid. sobre todo Id I, § 37, pp. 65ss. Ya hemos citado antes el fragmento esencial de la Investigación Quinta en que se estudia la noción de representación como acto objetivante (§ 37, pp. 477ss.; cf. § 44, pp. 499ss.).
- 35 Id I, § 37, p. 66.
- 36 Vid. EJ, § 22, pp. 112ss. El desarrollo de la descripción abarca los §§ 22-46, pp. 112-230.
- 37 Su confusión no es nunca tan grande, que no incluya un cierto horizonte anticipado de expectativas. De lo contrario, objetivaríamos cosas absolutamente desconocidas, no aprehendidas como nada (ni aun como "cosa en general"). Es decir: objetivaríamos sin aprehender nada, lo cual no es menos absurdo que objetivar sin objetivar.

38 Estos dos conceptos de "horizonte" están perfectamente distinguidos en EJ, § 8, p. 28.

39 Cf., sobre todo, los §§ 44 y 52-56 de Meditaciones Cartesianas. El tema se repite literalmente cientos de veces en los estudios acerca de la constitución de la intersubjetividad que fueron publicados póstumamente (Husserliana XIII-XV).

40 Los matices ideales de los colores dados a la vista, podría también decirse, guardan una "distancia" en su especie común -si es que no difieren de especie en el género "color"- que basta para que el continuo espacial que llenan se divida. Cf. IL (III, §§ 8-9) II/1, pp. 242ss.

41 IL (V, § 44) II/1, p. 500.

42 El término "ponentes" debe añadirse, para que no quepa objetar a esta doctrina recordándole los actos de la fantasía, las "cuasi-experiencias" de los mundos fantásticos. De todos modos, desde el punto de vista funcional o constitutivo, en la medida en que los actos del entendimiento se fundan por igual en los de la experiencia sensible y en los de la cuasi-experiencia sensible, se justifica bien el nombre que damos a ésta última, y se hace imposible confundir su peculiar actividad con la actividad "fundada" del entendimiento.

43 El lugar más claro es: EJ, § 17, pp. 79ss. Ya hemos hablado de las lecciones dedicadas a la síntesis pasiva, que son el cuerpo central de Husserliana XI (pp. 3-222). Cf. también los §§ 38, 39 y 51 de Meditaciones Cartesianas.

44 IL (VI, § 58) II/2, p. 180.

45 Vid. Id I, § 85, pp. 171ss.

46 EJ, § 16, p. 75. En realidad, habría que preguntarse cómo podrían ser, si no fueran "objetos" idénticos consigo mismos. Más adelante veremos reaparecer este problema.

47 Vid. Lecciones sobre la Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo, sobre todo §§ 8-11 (Husserliana X, pp. 24ss.).

48 Cf. EJ, § 16, pp. 76s.

49 Ibid. Cf. IL (III, § 9) II/1, pp. 245ss.; y Análisis sobre la Sínte-

sis Pasiva, §§ 27-29, pp. 125ss.

50 Cf. sobre todo: Crisis, § 9 h), pp. 49ss.

51 Todo acto del yo es simultáneo al nacimiento en el propio yo de un rasgo personal, por así decir (de una "habitudinalidad"). El yo queda en adelante teñido con el matiz de ser uno que vio tal o cual cosa, o que vivió tal o cual alucinación. Una mera asociación que no colabore a la realización de una intuición sensible vivida como cogitatio, aunque sea en el sentido más amplio en que pueda hablarse de atención, no creo que funde un "hábito" del yo.

Obsérvese, de paso, cuánto difiere la concepción fenomenológica del yo puro, de la kantiana acerca del yo de la apercepción originaria. Este último es sólo sujeto, x indeterminable, por consiguiente; en tanto que Husserl piensa el yo puro repleto de contenido, e incluso no excluye un conocimiento directo, intuitivo, de todo este contenido ya constituido en cualquier fase del tiempo. (Cf. Meditaciones Cartesianas, IV, §§ 30-33, pp. 99ss.).

52 Cf. EJ, § 47, pp. 231ss. y Meditaciones Cartesianas, I, § 4, pp. 50s.

53 Cf. las extraordinarias descripciones de IL (VI, §§ 40-44) II/2, pp. 128ss.

54 La expresión es de Reinach (Zur Theorie des negativen Urteils, p. 75).

55 Cf. EJ, § 47, p. 233 y § 13, pp. 59ss. (Cf. Lóg, Anejo II, § 1, p. 275; e Id I, § 117, p. 244).

56 Además de los textos citados en la nota anterior, vid.: Lóg, § 21, pp. 73s. y EJ, § 58, pp. 282ss.

57 La distinción entre sensibilidad y entendimiento, objeto sensible y objeto categorial está a esta altura, aunque por lo general de forma implícita, en realidad bastante adelantada.

Capítulo tercero: EL JUICIO

1. Dos principios de la genealogía de la lógica

El sentido mismo de las páginas anteriores, en las que exponíamos los conceptos amplísimos de "juicio" y de "objeto lógico", constituye la garantía de la verdad de dos de los principios más generales que sostiene la genealogía fenomenológica de la lógica. El primer de ellos es: que todo paso en la predicación (tanto vale decir, todo acto intelectual) supone otro paso en la experiencia y la explicitación receptivas; y que, por tanto, sólo puede ser originariamente predicado lo que está dado, captado y explicitado originariamente en la intuición sensible.¹ El segundo dice: que el juicio elemental, el λόγος ἀποφαντικός más simple, es de la forma "S es P", donde S remite a un individuo sensu stricto, y P, a una parte suya ya destacada en el proceso de la explicitación sensible del individuo observado temáticamente.²

La primera afirmación no quiere decir que un acto del entendimiento solamente pueda comenzar a ser vivido una vez que ha terminado su correspondiente serie de intuiciones sensibles, sino que alude al orden fijo de los requisitos lógicos; pues es evidente que tomamos con mucha frecuencia interés genuinamente cognoscitivo en un objeto ya desde el instante en que se nos hace presente, y realizamos, en tal caso, simultáneamente su experiencia múltiple de naturaleza sensible y los juicios fundados inmediatamente en ella y que de veras "nos interesaban".

La prueba de la primera tesis está contenida en la descripción que señala que un acto de jugar no es sino la culminación

del desarrollo del interés teórico por una cosa. Lo cual supone, precisamente, una fase anterior de cumplimiento imperfecto y de sostén inicial de ese interés. Los actos más propios de la teoría tratan de establecer, de una vez para siempre y para todos, o bien, sólo, que una cosa es (Dasein), o bien lo que una cosa es (Sosein);³ pero todo ello carecería de sentido si no hubiera cosas determinables que afectaran al sujeto (en la receptividad y, en definitiva, en la pasividad).

Ahora bien, reiterando ejemplos anteriores: con sólo dejar resbalar la mirada por los cuerpos circundantes, aunque es verdad que algo se "conoce", no se consigue descubrir en realidad un solo juicio (tenemos que forzar la imaginación y representarnos esa mirada desprovista de entendimiento según el modelo irreproducibile de la mirada que un animal lanza a su mundo). En efecto, "ser" no es una parte sensible de ninguna cosa (no es ningún predicado real, en el sentido exacto en que hemos visto que Husserl utiliza este adjetivo);⁴ el ser de algo o su ser-así no forman parte de ningún cuerpo ni de ninguna vivencia de alguna manera que pudiera aproximarse a como son partes explicitables de los cuerpos la cara superior, la arista, la mancha o la figura. No es posible encontrar en la experiencia externa -en los actos simples que son menciones claras de cuerpos- el origen del concepto de "ser"; pero tampoco es ello posible cuando se rebusca en los datos de la experiencia interna.⁵ Los conceptos abstraídos del campo de la experiencia son, en un caso, por ejemplo: "superficie," "brillo", "dureza", "borde"; en el otro, por ejemplo: "percepción", "juicio", "recuerdo" o "endopatía". El ser no es, pues, trozo real ni parte no-independiente real de ningún

individuo. Quiere ello decir que la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento, aunque haya sido introducida en las consideraciones precedentes como una diferencia en la actividad del yo, no queda, en principio, menoscabada en la radicalidad que tuvimos que concederle cuando comenzábamos nuestro trabajo. Y es que, indudablemente, desde el puro punto de vista de su ser, especies de vivencias intencionales objetivantes, sensibilidad y entendimiento coinciden en cuanto al género, y por tanto, en lo que hace a gran cantidad de rasgos. Están separados, ante todo, justo por el carácter inevitablemente fundado -dependiente en su ser- que tienen todas las aprehensiones del pensamiento. Además de en cuanto al grado de actividad o espontaneidad, los actos de la sensibilidad se distinguen de los pensamientos en su simplicidad.⁶ Una nóesis sensible se une inmediatamente a sus datos hyléticos (simplicidad, pues, relativa), mientras que una nóesis del entendimiento sólo se vive sobre la base de todo un acto simple (aunque no utilizando siempre del mismo modo este fundamento).

Estas observaciones, por excesivamente elípticas que sean, permiten precisar la verdad del primer principio aducido arriba para la genealogía de la lógica. Muestran, por ejemplo, que no significa que absolutamente todo lo que es predicable de un sustrato o sujeto haya tenido que ser, tal cual, hecho explícito ante la sensibilidad. Antes al contrario, ni siquiera todos los predicados tienen que ser conceptos abstraídos del ámbito de lo sensible, puesto que la actividad intelectual, ya que es esencialmente diferente de su subsuelo, constituye por su parte ciertas objetividades de una naturaleza completa-

mente irreductible a la de la realidad.⁷

La segunda tesis suprema que expusimos páginas atrás adjudicaba el carácter de esquema de juicio elemental a "S es P", entendiendo que el sujeto es aquí el nombre de un individuo y el predicado se refiere a una nota sensiblemente explícita del individuo mentado por el sujeto. Que la predicación categórica merezca el rango de originaria, es cosa que se deriva también inmediatamente de la descripción del fin al que sirve el conocimiento: la determinación de cómo son en realidad las cosas.

Respecto de la segunda parte de la proposición es asimismo muy esclarecedor tener en cuenta lo que acabamos de considerar a propósito del principio anteriormente establecido. La primacía de la sensibilidad -nuevamente manifestada por ese principio- exige no estimar objetos categoriales de grado ínfimo a los que no estén en la máxima proximidad respecto de los objetos sensibles. Después justificaremos por qué tal condición sólo es cumplida por juicios cuyos sujetos sean nombres propios de individuos.

En este punto hay que observar que la palabra que significa la cópula ("es") está en principio tomada -en el simple esquema "S es P"- con la misma amplitud con que la interpretaba la lógica medieval, que dividía luego las oraciones enunciativas en de secundo adiacente y de tertio adiacente. Sin embargo, cuando "S es P" simboliza precisamente un juicio elemental, hay que entender que "es" puede ser sustituido por "tiene", según que "P" signifique una parte no-independiente del sustrato sobre el que se juzga ("S es P") o que signifique un fragmento suyo ("S tiene P").⁸

Atiéndase, por cierto, a que los juicios más simples de que habla la genealogía fenomenológica de la lógica no son las proposiciones atómicas en el habitual sentido de la tradición de la lógica simbólica. No sirve la atribución de cualquier predicado monádico a un individuo para componer un juicio elemental que cumpla las condiciones impuestas por Husserl, ya que muchos predicados monádicos no significan partes sensibles inmediatamente explícitas (o sea, constituidas como tales en síntesis de la menor complejidad posible). Y, de otra parte, no todo nombre propio refiere a un individuo dado en la percepción.

2. Análisis intencional del juicio. Las formas

Intentemos analizar directamente la estructura de un juicio cualquiera. Pongamos por caso éste: "el campo es amarillo". Nuestro tema es aquí el objeto puro y simplemente tal como está dado (y no el hecho de que se me da dentro de tales o cuales límites y con tal o cual grado de claridad, por ejemplo).

Acordamos, sin duda, a Husserl que ante todo se observa una división natural de este objeto en dos partes entre las cuales se halla una a modo de cesura: "el campo" / "es amarillo".⁹ salta a la vista que el miembro segundo es no-independiente; que no cabe ponerlo por sí mismo, sino que necesariamente debe ser atribuido a un sujeto.¹⁰ En cuanto a este último, podríamos tender a pensar, en un principio, que es una parte independiente del todo proposicional. Desde luego lo es, si entendemos por el todo

correspondiente la determinada proposición que utilizamos como ejemplo. "El campo" puede, evidentemente, constituirse en sujeto de innumerables juicios diferentes. Sin embargo, el predicado es también independiente del ejemplo en que ha aparecido, exactamente en la misma medida en que lo es el sujeto. ¿En qué sentido, pues, hemos comenzado afirmando la no-independencia del predicado, y por qué aseguramos que parece estar menos clara la cuestión por lo que hace al sujeto? La respuesta ha de ser que es el predicado en cuanto predicado el objeto en sí no-independiente y que requiere para ser el ser atribuido a un sujeto. En cambio, el sujeto como tal parece presentar una independencia mayor; por ejemplo, "el campo" puede ser el título de un libro o de un artículo, y en estos casos las palabras presentan sentido completo sin necesidad de que venga en su auxilio un predicado.

Lo que más bien ocurre es que induce aquí a error el análisis que se basa exclusivamente en las palabras -y en algo así como su sentido general en todos los casos de uso propio de ellas-. A pesar del último ejemplo, un sujeto en cuanto tal no puede subsistir tampoco fuera de la proposición, o sea, fuera del lugar en que ejerce su función propia.¹¹ Nada en las palabras, y nada tampoco en su sentido cuando son "comprendidas en general", indica que lo que quieren decir esté investido de la función de sujeto o deje de estar investido de ella; pero que lo esté o no es cosa que importa esencialmente al verdadero sentido completo de los signos.

Quizá la verdad se ve más fácilmente cuando se atiende a que "el campo" no tiene que limitarse a aparecer en función de sujeto o dotado de sentido completo (en función, para decirlo en

general, de mero nombre). También estas palabras, conservando lo genérico de su significación, figuran, por ejemplo, a veces como parte de las palabras que significan el predicado de un juicio. Es entonces indudable que una parte (y, con más precisión, una parte no-independiente) de una parte no-independiente (hemos reconocido ya este punto) es en sí un objeto no-independiente;¹² como tal parte de un predicado, o sea, en función de parte de un predicado, el sentido de "el campo" ha variado tanto, que , en el nuevo ejemplo, es por así decir, no-independiente a la segunda potencia. ¿Qué es exactamente lo que queda aquí puesto de relieve?

Hay que reconocer que un juicio categórico de la especie de nuestro juicio inicial consta, por lo pronto, de dos partes no-independientes, que, como tales, están inmediatamente unidas la una a la otra. No precisan de atadura externa a ellas mismas, puesto que se requieren mutuamente por sus naturalezas respectivas (por sus esencias mismas, por la índole inseparable que poseen);¹³ pero esto no significa que esté vedada la posibilidad de distinguir formas en el modo de llevarse a cabo esta íntima vinculación. Demos, siguiendo a Husserl, el nombre de "copulación" o enlace copulativo a la forma de unidad totalizadora con que tropezamos en nuestro ejemplo.¹⁴

Por otra parte, es necesario acordar que los dos miembros (llamémoslos "sustrato" o "sujeto" y "predicado"), precisamente porque están fusionados en una unidad copulativa, desempeñan en ella una función esencial, que les está adjudicada por la forma propia del enlace en el todo. No hay duda de que este enlace y las funciones que de él derivan los encontramos en un sinfín

de nuevos ejemplos posibles, y de que, por tanto, son invariantes e independientes respecto de lo que constituye en muchos y diferentes a los ejemplos aludidos. Teniendo esto en cuenta, podemos decidir denominar elementos "formales" tanto a la unión como a los papeles que por ella desempeñan las partes unidas. Cada elemento formal o parte formal de un todo lógico es una especie ínfima de una forma lógica (que es el género). Las únicas formas lógicas que hemos descubierto en el primer análisis son de dos tipos: una ha quedado clasificada entre las formas de enlace totalizadoras (ganzheitliche Verbindungsformen); las otras se han manifestado esencialmente como "formas de función" (Funktionsformen)¹⁵ exigidas por la clase de todo en que aparecen los miembros que ellas informan. Hemos distinguido una forma funcional que es "ser sujeto" y otra consistente en "ser predicado".

Pero las cosas no han parado aquí. No tiene sentido hablar de formas como partes no-independientes invariantes, más que si se reconoce, junto a ellas, materias (partes no-independientes variables).¹⁶ Del mismo modo que hemos discernido formas de dos órdenes, será necesario distinguir dos órdenes de materias en el juicio. Primero, la materia que recibe la forma copulativa; después, la materia que recibe las formas funcionales parciales. Es evidente que, por lo tanto, usamos como meros términos correlativos éstos de "materia" y "forma", ya que la materia de la cópula (o forma suprema) está previamente (y necesariamente) informada por las formas funcionales inferiores.

Volvamos la mirada a la proposición: "el campo es amarillo". "Es" significa la forma total; no es palabra que remita a materia ninguna en ningún sentido, por lo menos en el horizonte de nuestro

análisis. "El campo" (piénsese siempre, desde luego, en el sentido, y no en el cuerpo físico de las palabras, ni en su "cuerpo" cultural como partes de una lengua dada) consta, por lo pronto, de una materia y la forma de sujeto; pero esta última, según se ha comprobado, no ha dejado rastros en la_s palabras. "Amarillo" está en un caso análogo; encierra una materia bajo la forma de predicado, pero una modificación de su función ("el campo amarillo rodea la casa"), por formidable que sea, no tiene que ir aparejada con un cambio en la expresión. Naturalmente, no se puede retroceder a pensar que "el campo" y "amarillo" son puras materias, una vez que se ha visto que incluyen su forma funcional correspondiente también, en ocasiones como las del primitivo ejemplo.

Sin embargo, es sumamente llamativo el hecho de que ciertas transformaciones de la función de los miembros de un juicio sí acarreen variaciones expresivas. "Amarillo" no puede ser trasladado a sujeto más que si se dice, quizá: "El amarillo es uno de los colores fundamentales". Desde luego, si decimos: "amarillo es una palabra española",¹⁷ el sentido de "amarillo" está tan profundamente modificado que viene a ser otro, y, a pesar de las palabras, no tenemos entonces, en absoluto, el ejemplo buscado. Y lo mismo ocurre con "el campo", si bien la accidental estructura del castellano impide ver con la misma claridad que así sucede. En latín e en alemán se observa que ciertos cambios funcionales respecto del todo proposicional llevan consigo un cambio de "caso" (esté o no presente el artículo); y un cambio de caso tiene normalmente repercusión en el cuerpo físico mismo de la palabra.

Hay que hacer justicia en este punto a dos datos. El pri-

mero es que funciones distintas pueden ser encomendadas a palabras en el mismo "caso"; el segundo, que el número de los casos gramaticales está sometido a variaciones accidentales -piénsese en los ocho casos indoeuropeos contraídos a seis latinos o cinco griegos o cuatro alemanes, o en realidad, desaparecidos en los actuales romances-, variaciones no demasiado menos caprichosas que las que se observan en los distintivos de los casos -o su ausencia- en cada idioma. Lo segundo nos hace caer en la cuenta, una vez más, de que, aunque empleemos términos gramaticales o equívocos -a caballo entre la gramática y la lógica-, no nos referimos en realidad a lo gramatical, sino que nuestro tema constante es el sentido (de las expresiones, aun aquel que no tiene reflejo particular en el cuerpo de la expresión). Lo primero nos fuerza a reparar en que, como hay diferencias funcionales que no tocan a la identidad de "caso", la única explicación suficiente la tienen que proporcionar unas nuevas formas lógicas, de orden inferior a las formas funcionales, supuestas por éstas y fundantes de la presencia de funciones en el todo funcional que es una proposición concreta.

Vale, pues, la ley que señala la separación de al menos tres tipos de formas lógicas. Las superiores, formas de todos en cuanto tales, exigen formas funcionales; pero las materias que están informadas por estas últimas son ellas también un complejo de materia y forma. Esta nueva forma fundamental es llamada por Husserl "forma nuclear" (Kernform), dado que se denomina, sensu lato, "núcleos" (Kerne) a las materias encerradas en las formas funcionales.¹⁸

Una revisión de estos objetos a que acabamos de dar el título

lo de "formas nucleares" basta para que sintamos que es forzoso abandonar la idea de que están limitadas a aquello que en el terreno del sentido surte el fundamento de los casos gramaticales. En efecto, nuestro propio ejemplo enseña que sujeto y predicado van en el mismo caso (campus est flavus), siendo así que, desde luego, también para ellos se cumple el principio de que no son, sin más, intercambiables; de que un intento de hacer entrar el sentido que es primitivamente predicado en la forma lógica funcional de sujeto tiene que fallar. La forma nuclear del objeto lógico significado por flavus no deja que ésta pueda ser revestido de la forma de sujeto. Y, sin embargo, repitémoslo, la forma nuclear en cuestión no se confunde en modo alguno con una forma funcional.

Si expresamos con nuevos -y más apropiados- términos tomados de la gramática lo que se acaba de hacer patente, diremos que es su condición de adjetivo la que impide a flavus ocupar la plaza del sujeto de un juicio, porque ser sujeto exige, en vez de ser adjetivo, ser sustantivo.¹⁹ En cambio, el auténtico carácter cuasi meramente gramatical de los casos se pone de relieve cuando recordamos que un adjetivo puede desempeñar funciones diversas en un juicio, que se reflejan, en la capa expresiva, en un cambio en el caso -fenómeno que, justamente y de rechazo, nos impide en definitiva aceptar que los casos sean puros objetos de la gramática-; sea el ejemplo: video campum flavum.²⁰

Así, pues, las formas nucleares son, por ejemplo, "ser sustantivo", "ser adjetivo". Ni que decir tiene que no a todas las "partes de la oración" que distingue la gramática clásica se les halla correspondencia en el dominio lógico. Ello salta a

la vista, toda vez que algunas partes de la oración faltan en ciertos idiomas, en tanto que la misión lógica de una forma nuclear no puede desaparecer o aparecer a capricho, según de qué lado de una frontera se esté.

Lo mismo se muestra en concreto en el ejemplo del artículo gramatical. "El" no es núcleo de sentido, sino una pura marca de la forma nuclear "ser sustantivo"; parecidamente a como las desinencias verbales, tomadas aparte de su papel análogo al de los casos de los "nombres" de la antigua gramática, son también huellas lingüísticas de formas nucleares (piénsese, quizá, en la -s de tercera persona, que es índice de sentido verbal y que tan a menudo es el único distintivo externo entre un "nombre" y un "verbo" en inglés).

Sólo en una dirección podríamos atribuir carácter mediato o remoto de "funcionales" a las formas nucleares: exactamente haciendo ver que su entrada en acción es requisito indispensable para que un núcleo lógico pueda convertirse en parte de un juicio concreto (el todo lógico por excelencia, como sabemos). Esta relación de relativa independencia lógica respecto de las formas funcionales se expresa también diciendo que las formas nucleares ostentan un estilo completamente nuevo, "porque no pertenecen a la sintaxis que es la proposición misma".²¹

La unidad del juicio (Satz, proposición), o unidad apofántica, es designada muy frecuentemente en los escritos lógicos de Husserl como "unidad de la sintaxis" (Einheit der Syntaxe), o, simplemente, "sintaxis".²² Otra vez se debe insistir aquí en la originalidad de la acentuación de este término, que no remite a contextos gramaticales ni, en general, semióticos. Un todo sintáctico (o una sintaxis) no es más que un todo lógico -recué-

dese el concepto máximamente ampliado de "juicio"- o un todo categorial. El adjetivo "sintáctico" es intercambiable con estos otros adjetivos que ya nos eran conocidos.

Una parte inmediata de una sintaxis es un sintagma (Syntagma);²³ luego son sintagmas los miembros que primeramente separábamos en el juicio: el sustrato y el predicado; o, con otro nombre, son ⁿsitagmas los núcleos funcionalmente informados. Ahora bien, como las formas funcionales basan su sentido en la forma total sintáctica, pueden muy bien ser llamadas "formas sintácticas" -siempre que no se las confunda con la forma del enlace apofántico supremo del caso-. Y, por su parte, a las materias encerradas en las formas sintácticas les conviene, sin duda, el título de "materias sintácticas" (syntaktische Stoffe).²⁴ Cada materia sintáctica (o núcleo) consta, a su vez, de materia (nuclear) y de forma(nuclear); a estas nuevas materias y formas no se las puede llamar "sintácticas" en referencia a la sintaxis^{en} que se las considera.

Justo en este punto, nuestros análisis deben dar un giro que los eleve a la generalidad plena y, consiguientemente, al nivel de la profundidad necesaria.

El juicio que elegimos era, adrede, un juicio bastante simple, o sea, ni un juicio absolutamente simple, ni tampoco uno cuyo análisis hiciera inevitable la mención de minucias sólo debidas a su complejidad; éstas habrían ocultado las ideas lógicas esenciales que hemos llegado a conocer. Pero es evidente que las sintaxis apofánticas tienen con frecuencia una estructura mucho más intrincada. El aumento de complicación puede no afectar^a la forma total de la sintaxis. Así, en el juicio: "el campo que se ve

desde mi ventana es amarillo". Pero puede también proceder del enlace de sintaxis predicativas bastante sencillas, que se vinculan gracias a nuevas formas totalizadoras. Así, en este ejemplo: "el campo es amarillo y la montaña es azul"; o en este otro: "el verano es la causa de que el campo sea amarillo"; o: "que el campo sea amarillo termina por intranquilizarme".

Tomemos el caso: "el campo es amarillo y la montaña es azul". Nuestra primitiva sintaxis ha sido incluida en esta nueva verdaderamente más compleja (puesto que dentro de ella se encuentran varias "cesuras"; y no como ocurría cuando no disponíamos sino de un sujeto prolongado, del estilo: "el campo que se ve desde mi ventana"). Es decir, que, merced a una forma totalizadora de nuevo cuño (del género "conjunción"),²⁵ dos sintaxis independientes o concretas aparecen ahora formando parte (trozos) de otra. Puesto que nuestro ejemplo trae precisamente un todo lógico cuyas partes son, por respecto a él, independientes (siempre usamos estos términos en el sentido estricto de la ontología formal),²⁶ prueba que el concepto de "sintaxis" es meramente relativo, a no ser que sea pensable una unidad que abarque el conjunto infinito de todas las proposiciones posibles y a ella se aplique el título de "sintaxis". Pero ocurre que tal unidad vas-tísima es absolutamente impensable.

En efecto, las formas totalizadoras no pueden ser más que de dos géneros, a los que convendremos en llamar: "conjunción" y "copulación". Hemos visto una serie de razones que avalan la primacía lógica y el carácter primitivo de las "copulaciones". En cuanto a la diferencia genérica que guardan con las conjunciones, está demostrada desde el instante en que hemos aducido un

ejemplo de conjunción cuyas partes inmediatas (las que separa la correspondiente "cesura" principal) son independientes respecto del todo (trozos); pues habíamos comprobado ya que tal cosa es imposible cuando la sintaxis es copulativa. Ahora bien, por una parte, cualquier sintaxis copulativa es susceptible de ser trozo en una sintaxis conjuntiva; pero, por otra, gracias a una modificación lógica que denominábamos páginas atrás "sustantivación"²⁷ -y que consiste, justamente, en la conversión de cualquier sintagma en un "sustantivo"-, cabe que toda "conjunción" dada pase a reunir las condiciones necesarias para ser sujeto o predicado de una nueva copulación de orden superior. Sobre la base de que una **división que distingue las formas totalizadoras en aquellas que exigen no independencia de sus partes inmediatas y aquellas que no la exigen, es necesariamente una división completa, se infiere que ningún todo categorial es el todo supremo (universal) categorial,**²⁸

Toda sintaxis es a la vez, por lo tanto, sintagma (posible). En cambio, no todo sintagma es también una posible sintaxis. Hay sintagmas que son las últimas partes sintácticas discernibles, y que ya no pueden ser todos sintácticos (con otro giro equivalente: hay sintagmas que son absolutamente no-independientes). Puede, pues, emplearse en sentido absoluto el término "sintagma". Y ello, no únicamente cuando nos encontramos con predicaciones simples; porque hay "conjunciones" que someten a formas sintácticas de no-independencia a sus sintagmas inmediatos. Sea ejemplo cualquier producto lógico conseguido valiéndonos del jutor al que se suele llamar "condicional". Sólo aparentemente vincula el condicional dos previos todos apofánticos concretos. En realidad, el juicio primitivo está transformado en "hipótesis" o en "conclu-

sión", de manera tal que no es posible hallar la verdad de una hipótesis en cuanto hipótesis.²⁹ Una hipótesis, en cuanto tal, no es un juicio categórico, sino una "modificación intencional" de una predicación ya constituida a la que remite la hipótesis, por su sentido, como a verdadero origen lógico suyo. Esta modificación es, primordialmente, una alteración del "carácter tético" o "dóxico" de la apófansis, que deja intacto el resto del objeto categorial. Empleando los términos estrictos de las descripciones de las correlaciones noético-noemáticas, la apófansis que es el origen es un nóema caracterizado como una proposición protodóxica, en tanto que la hipótesis es una proposición (Satz) del mismo sentido (Sinn) que el juicio apofántico, pero que se da a sí misma como poseyendo un carácter dóxico derivado (aquí, el correspondiente a la mera asunción).³⁰ Naturalmente que esta comprobación no atenta contra la posibilidad de la construcción de una matriz de verdad de cualquier implicación, puesto que entonces lo que hacemos es aislar el sentido de la hipótesis y examinarlo como si estuviera propiamente juzgado. Y es también evidente que lo que sostenemos no es fruto de la confusión entre implicación material e implicación estricta.

Sin embargo, predisamente porque una hipótesis, por ejemplo, remite a una predicación apofántica, no hay duda de que es exagerado intentar sostener, sin matización, que un sujeto simple de una categoría es sintagma absoluto, de la misma manera que lo es el sentido de una prótasis. Incluso, la complicación aumenta cuando examinamos un caso como: "que el campo sea amarillo termina por intranquilizarme", donde el sujeto parece ser una apófansis categórica simple. El análisis descubre inmediatamente que

en realidad no hay tal cosa, y que lo que ha ocurrido es que la proposición categórica ha recibido una nueva forma sintáctica, y es el producto de esta transformación el que hace la función de sujeto del ejemplo. Eso sí, el sujeto admite un análisis muy diferente, mucho más prolongado, que el que consiente el sujeto: "el campo". Tanto en el caso de la hipótesis, como en el último ejemplo, las partes no-independientes inmediatas exhiben nuevas formas sintácticas. En: "que el campo sea amarillo..." , el sintagma no-independiente total encierra otros sintagmas (partes mediatas del todo apofántico), pero precisamente sólo una vez que se levanta, por así decir, la forma no sintáctica de sustantivo que está superpuesta y hace posible la función de sujeto que todo ese miembro desempeña en la proposición compleja. Se puede, por consiguiente, superponer formas nucleares a formas sintácticas; y no sólo ocurre así con la forma de sustantivo (nominalización), sino también con las formas de adjetivo ("el verano es la causa de que el campo sea amarillo").³¹

La complicación posible es también infinita, si avanzamos por esta nueva vía. Correríamos el riesgo de dejar, quizá, de ver la separación profunda que media entre las formas sintácticas y las formas nucleares y, en general, la diferencia entre sintagmas y núcleos, si no fuera porque el camino de la simplificación no es, en cambio, infinitamente largo.

Probablemente, es también gracias a la existencia de átomos lógicos de diversas especies como es posible mantener en su claridad la tesis de la existencia de dos géneros de formas totalizadoras. Nominalizando previamente cualquier objeto categorial, se puede siempre construir una copulación nueva; merced a modi-

ficaciones noemáticas del estilo de las ya descritas, se puede siempre construir nuevas implicaciones, por ejemplo; y otros juntores ("y", "o"), pueden ser interpuestos entre dos objetos categoriales cualesquiera sin necesidad de más, bien se trate de sintagmas, bien se trate de núcleos (y aquí podemos, por una vez, acordar a Husserl que cualquier juicio es un sintagma; nosotros creemos que, en realidad, las formas totalizadoras no se deben asimilar a las formas sintácticas parciales).

Nos parece que hay un problema sin resolver en casos como la implicación (que requieren juicios modificados como primeros sintagmas parciales suyos, y que, por consiguiente, conservan alguna clase de oscuro vínculo con la predicación); pero es evidente — toda vez que "y", "o" pueden simplemente ayudar a constituir el sujeto de la predicación; pero que incluso pueden ser empleados fuera de toda unidad apofántica — que hay jutores de índole genéricamente distinta que la forma "es". Estos jutores no admiten ser considerados como modificaciones ni como orígenes intencionales de la forma predicativa, e incluso muestran la independencia recién señalada respecto de los nexos apofánticos. Sólo extremando la amplitud del sentido de las palabras podemos llamar objetos lógicos a los coniuncta o disiuncta³² que no lo sean de juicios y cuyos miembros no sean partes de juicios. Tales objetos son objetos categoriales u objetos constituidos gracias a formas cuyo correlato subjetivo son las espontaneidades del entendimiento; pero el título de "objetos lógicos" sólo les es apropiado en la medida en que siempre puedan llegar a recibir una forma sintáctica (una verdadera forma sintáctica).³³

3. El núcleo y sus aporías

Sólo un orden de cuestiones está aún pendiente de estudio: el de las que atañen al núcleo.³⁴ Hasta aquí sabemos que un núcleo lógico (Kerngebilde) es un compuesto de forma y materia, pero precisamente no sintácticas; o, lo que es lo mismo, que un núcleo, por esencia, no es un sintagma (sino que se convierte en tal cuando es tomado como materia de una forma de nueva especie). Y también sabemos que hablar de "núcleo" no equivale a hablar de elemento atómico lógico. Al contrario, hemos mostrado que cualquier conjunto lógico, por complejo que sea, puede ser transformado en un núcleo, en una materia sintáctica.

Pero, junto a este modo de complicación en los núcleos, no hay que olvidar otro, más indirectamente relacionado con los sintagmas y sus formas, que se pone de manifiesto en un ejemplo sencillo cualquiera, como: "el campo amarillo rodea el pueblo". El miembro sustrato de este juicio no es una proposición categórica (está, por otra parte, dicho que esto sería imposible), ni es modificación dóxica alguna de una proposición categórica; pero presenta mayor complicación lógica que "el campo". Cosa semejante, para no multiplicar los ejemplos, sucede en: "El campo que rodea el pueblo es amarillo"; sólo que aquí sí hay una proposición incorporada al núcleo original.³⁵

En realidad, ambas determinaciones añadidas pertenecen al mismo orden de sentidos; ambas son "adjetivos", pero tienen superpuesta, a su forma de tales, otra que comparten con el "sustantivo" al que acompañan y que hace del conjunto un nuevo "sustantivo" (complejo), una nueva materia sintáctica.

La condición de adjetivos de los apéndices del sustrato indi-

ca su verdadero origen lógico. De por sí, en efecto, remiten a espontaneidades constitutivas de cuyo rendimiento surgieron; a predicaciones simples, que, expresas o implícitas, han preparado necesariamente el terreno para estas obras lógicas de estructura más intrincada que ahora examinamos. En un caso, se trata del juicio: "el campo es amarillo"; en el otro, del juicio: "el campo rodea el pueblo". Sólo una vez constituida ante la conciencia la situación objetiva: "el campo es amarillo," es posible el núcleo: "el campo amarillo".³⁶

Pero después de que se descubre esta esfera de modificaciones en la pasividad, que tienen, sin duda, un papel importantísimo en la construcción de objetos lógicos, es legítimo preguntarse hasta qué punto -si hay límite- es posible descomponer los núcleos y descender hasta los verdaderamente primigenios objetos del entendimiento. Quizá no es ocioso repetir que este descenso es un análisis lógico, no un retroceso en el tiempo ni, por tanto, una cuestión empíricamente decidible.

En este punto conviene reconsiderar por qué, fundamentalmente, se habla de materias nucleares idénticas. Claro que no se puede escribir un ejemplo de tal cosa. Únicamente es posible volver a indicar que se alude a aquello que evidentemente tienen en común, en su sentido, un término concreto y otro abstracto, o, en palabras de Husserl, un "sustantivo" y un "adjetivo". A todo adjetivo corresponde un sustantivo posible y, desde luego, a todo sustantivo también le hace fente su sentido adjetivo posible, aunque el idioma no permita la formación de abstractos de cualquier sustantivo -por ejemplo, de "campo"- . Husserl, por cierto, sostiene que sólo la primera mitad de esta

tesis es verdadera, pero creemos que se deja llevar aquí demasiado lejos por la guía natural que ofrecen las lenguas.³⁷ Nuestras razones para contradecir a Husserl están contenidas en la interpretación de los juicios elementales (categóricos) que hemos ofrecido y que ahora tratamos de profundizar.

"El campo", "el hombre", "el amarillo", ¿son objetos categoriales que encierran ya formas categoriales? ¿Las ocultan algunos de ellos, pero no todos? ¿Cómo clasificar los sustantivos que no manifiestan las complejidades que se delatan a primera vista?

No consigo ver claro en este último problema. La posición de Husserl, consecuente tanto, en general, con su teoría del carácter fundado de todas las espontaneidades del entendimiento, como, en particular, con la explicación genética -ya estudiada- de las primeras entre estas espontaneidades, consiste, si entiendo bien, en la defensa de que todos los núcleos son complejos, y justo al estilo de: "el campo amarillo". El sustrato primitivo no es sino "esto-de-aquí" ("Dies-da"),³⁸ este todo sensible que se acaba de empezar a objetivar en la receptividad, si bien ya siempre embutido en la forma nuclear de sustantivo. Toda explicitación del sentido de un esto-de-aquí que tiña un sujeto supone predicaciones (que son las plasmaciones intelectuales en la receptividad): "esto-de-aquí es campo, es humano, es amarillo". Precisamente es por esto por lo que creo que Husserl se contradice ligeramente a sí mismo cuando opina que no a todo sustantivo conviene un adjetivo. La verdad parece, más bien, ser que to do sustantivo proviene de un adjetivo, menos el sustantivo primitivo y vacío: "esto de aquí".³⁹

Por cierto que estas mismas palabras con que señalamos al núcleo en sentido absoluto no son adecuadas; ni siquiera: "esto" . Bien mirado, ninguna palabra vale para el caso, ni puede valer. No pensemos que se nos pide que utilicemos nombres propios para cada objeto; pues ya el hecho de nombrar de distinta manera a cada individuo o parte de individuo supone un amplio conjunto de actos intelectuales. En realidad, la exigencia de Husserl -el desideratum de un radical atomismo lógico- es equiparable a la de encontrar un único nombre propio, que ni supiéramos que fuera único ni supiéramos que lo usamos para referirnos ni a uno ni a muchos objetos individuales. Pero ello es absurdo. Lo es abiertamente la idea de un nombre propio para muchos (para todos los) individuos; luego es absurda la idea de un nombre propio que esté aprehendido como tal -a no ser que sólo exista, y aunque sólo sea pensable, un único individuo-. Pero un único individuo no es tampoco una idea pensable, porque tendría que ser concebida sin que se concibiera ni como unum ni como aliquid (ni como indiviso, ni como otro que nada'.

Aunque quizá el problema verdaderamente interesante está del lado de los predicados originarios. Husserl nada dice acerca de una genealogía de estas materias sintácticas de índole adjetiva. Si el resto de la doctrina fuera verdadero, habría que empezar por recordar que las primeras partes que pueden ser atendidas por sí en la receptividad son los trozos del individuo, y que, en ese sentido, no está claro ni no corresponde la primacía en el juicio a la forma "tiene" sobre la forma "es". Sin embargo, no habría posibilidad de construir un juicio del estilo: "esto de aquí tiene este trozo de aquí", teniendo en cuenta que todas las

palabras que usamos en el ejemplo son sustitutos de las imposibles que necesitaríamos para expresar las correspondientes significaciones imposibles. Una significación que sea algo más que la mera (imposible) plasmación sustantiva de un individuo no puede originarse más que en la forma nuclear adjetival que toda a todos los predicados bajo la forma "es". Incluso debe valer esta ley para los significados de expresiones como "esto" y "aquí".

Avancemos que, en medio de la profunda oscuridad que rodea estos problemas, el complejo de las significaciones "algo", "objeto en general", "ser" ("uno", "otro") nos parece ser aquello más atrás de lo cual es inútil intentar retroceder. Pero atiéndase a que estos términos tienen ya ~~todos~~ significación universal, y, por consiguiente, atribuirles la importancia que defendemos para ellos es arruinar buena parte de la genealogía fenomenológica de la lógica.

"Algo en general", "objeto en general" son, ciertamente, ideas vacías -o, mejor, cuasi vacías-; pero en absoluto son "individuo en la forma nuclear de sustantivo y desprovisto de toda ulterior determinación", nombres propios absurdos. No cabe aquí confusión. Estos nuevos pensamientos dan lugar a una genealogía lógica extraordinariamente diferente. ¹ atiéndase a que su introducción es imprescindible también desde el punto de vista de Husserl -creemos-, en cuanto reflexionamos en la índole de los adjetivos absolutamente simples, de los predicados primitivos. Precisamente, el hecho de que el sujeto lógico absoluto pueda estar constituido como materia sintáctica antes de la recepción de ninguna forma sintáctica excluye a limine que "ser" (que es la forma del todo predicativo) entre a formar parte del

núcleo primitivo.

Por nuestra parte, sólo añadiremos, respecto de la que acabamos de llamar nueva genealogía posible, que tampoco puede ser tarea suya la mera derivación de todos los objetos lógicos a partir de los primitivos aducidos (y que se presentan, por cierto, como un complejo desde el principio, que incluye también la idea "no ser"), siguiendo una marcha por lo menos paralela de la dialéctica hegeliana. Más bien habría que esperar, semejantemente a como sucede en la introducción de cada diferencia específica en el árbol de Porfirio -y renunciando a la racionalización absoluta del mundo lógico, reunido bajo uno, dos o tres conceptos iniciales-, que fueran apareciendo sentidos absolutamente nuevos, sólo coincidentes en ser "algo en general" etc. (primo diversa).

Lancemos una nueva ojeada de conjunto sobre los "objetos de orden superior". El vasto dominio de ellos apenas si ha empezado a ser recorrido en las consideraciones anteriores; pero, sean cuales sean las distinciones que exija un análisis de más pormenor, ya desde aquí vemos que Husserl sólo veía en él "formas" (nucleares, sintácticas y -añadimos nosotros- sintácticas totalizadoras). Juicios, coniuncta de las más diversas especies, objetos universales -Husserl reconocía que, al menos, todo juicio expreso, en cuanto vaciado en significaciones, está construido de universales-⁴⁰ son a la luz de la genealogía de la lógica, un gran edificio⁴¹ de puras formas intelectuales ("analíticas")⁴² que, eso sí, albergan una capa ínfima, sólo examinable abstractivamente, de materias nucleares completamente desprovistas de formas. Materias sensibles, tal como la pasividad y la receptividad las constituyen, no tocadas aún por las manos del entendimiento.

Justo éste es el problema. Tales materias no pueden estar entendidas de ninguna manera, no pueden estar propiamente aprehendidas ni tan siquiera como siendo. Y, sin embargo, deben poderse unir directamente a una forma: la del sustantivo. El objeto lógico primitivo -que tendría que poderse presentar al entendimiento como su primer producto- es para Husserl un inexplicable mixto de individuo (sensible, fáctico, temporal y espacial) y forma lógica, por otra parte, como creemos haber mostrado, innombrable e impensable. Más aún, en rigor todo objeto categorial, por ejemplo, todo universal, toda esencia (todo objeto ideal, que es una traducción adecuada de "objeto categorial") es este mismo conglomerado absurdo, por alquitarado -mejor, embozado- que se halle el individuo temporal y espacial (o la parte individual) en la esencia. Extrememos la paradoja: Husserl sostiene que una de las acepciones de "concepto" o "término ^{es materia} nuclear";⁴³ y en ello no hay nada que objetar, mientras entendamos por tal materias de un cierto grado de complejidad. Pero la generalidad de la doctrina exige que, entonces, digamos que el concepto, estrictísimamente tomado, es el individuo material mismo.⁴⁴

Otra persepctiva de este mismo problema la ganamos si paramos mientes en una tesis ya citada de paso: que la referencia a las cosas (sensibles) es ~~enteramente~~ debida al núcleo lógico.⁴⁵ No hay que achacar a Husserl, de ninguna manera, que haya sostenido algo parecido a que el entendimiento no conoce propiamente nada que sea, sino que crea caprichosa -pero inconscientemente sus objetos. Lo que Husserl quiere decir, desde luego, es que el entendimiento descubre -aunque sea constituyendo ~~ate~~ sí- objetos a los que sólo él tiene acceso; y, a la vez, justo que no manipu-

las cosas sensibles hasta deformar, ni en lo más mínimo, la obra de la receptividad de la conciencia.⁴⁶ Sin embargo, ¿qué quiere decir, analizado todo despacio, que el núcleo tiene la propiedad de referirse a las cosas sensibles (Sachbezüglichkeit)? Yendo al fondo del asunto, habría que afirmar, sin remedio, que el núcleo desempeña este oficio gracias a su materia, pero gracias a que su materia es la cosa sensible individual misma.

¿No habrá escape para estas consecuencias destructivas? ¿Están también forzadas por el sistema de la ontología husserliana? ¿Cómo se avienen con la doctrina general de la fenomenología pura? ¿Qué teoría de la verdad tiene que derivarse de ellas?

Por lo pronto, intentemos reexplicar ahora la teoría de la lógica pura, comenzando por su esfera elemental.

Notas

- 1 EJ, § 49, p. 240: "Jeder Schritt der Prädikation setzt voraus einen Schritt der rezeptiven Erfahrung und Explikation; ursprünglich prädi-
ziert kann nur werden, was ursprünglich anschaulich gegeben, erfasst
und expliziert ist."
- 2 Cf. EJ, § 49, p. 241 y Lóg, §§ 82 y 86, pp. 179ss. y 185ss. Ya en
Id I, §§ 11 y 14-15, pp. 23ss. y 28ss.
- 3 Cf. Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die
Idee", p. 496 y Josef Seifert, "Essence and Existence", I, pp. 37ss.
- 4 Vid. ante todo IL (VI, § 43) IL/2, pp. 137ss.
- 5 Vid. op. cit., VI, § 44, pp. 139ss.
- 6 Cf. op. cit., VI, §§ 47-48, pp. 147ss.
- 7 Cf. op. cit., VI, § 52, pp. 161ss. y, por ejemplo, EJ, § 80, pp.
381ss.
- 8 Vid. EJ, § 52, pp. 261ss.
- 9 Vid. Lóg, Anejo I, § 1, p. 259. Este Anejo es el texto fundamental
para el análisis intencional del juicio. Sus descripciones y defini-
ciones -ya fijadas, según el propio autor, en lecciones en Göttingen-
están supuestas por infinidad de otros pasajes referentes a la misma
cuestión en Id I, Meditaciones Cartesianas, EJ y cuerpo principal de
Lóg. Incluso creo que debe decirse que, en lo esencial, muchas están
a la base de IL; lo que atestigua en favor de que se originaron en los
años de Halle que median entre la Filosofía de la Aritmética I e IL.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid., p. 260.
- 12 Cf. los teoremas 4 y 5 de IL (III, § 14) II/1, p. 263.
- 13 Vid. sobre todo la definición de Fundierung, ibid., p. 261. Cf. op.
cit. (III, § 7) II/1, pp. 239ss.
- 14 Lóg, Anejo I, § 5, p. 264.
- 15 Ibid.

16 Loc. cit., § 3, p. 262.

17 A propósito no escribo las comillas recomendadas por Tarski; y también a propósito hablo, contra la teoría escolástica de la suppositio, de un verdadero cambio de significación. No es que tengamos la misma palabra con el mismo significado pero en distinta suppositio (materialis, en el ejemplo), sino que estamos frente a un nuevo concepto (una nueva significatio u objeto lógico).

18 Vid. Lóg, Anejo I, §§ 11-12, pp. 270ss. Cf. la importantísima nota 1) en IL (II, § 16) II/1, p. 147.

19 Lóg, Anejo I, § 11, p. 271: "Wir kommen so auf eine beschränkte Gruppe völlig neuartiger, also nicht mehr syntaktischer Formen; es gruppieren sich alle letzten syntaktischen Stoffe, deren jeder sich als Einheit von Form und Inhalt darstellt nach den neuartigen rein-grammatischen Kategorien der Substantivität und der Adjektivität als Eigenschaftlichkeit und als Relationalität."

20 En resumen, parece que debería decirse que un caso es una forma lógica funcional derivada de las formas lógicas fundamentales. O quizá, precisando más, que la forma lógica de un caso es una parte no-independiente de la forma lógica funcional concreta. Acerca de esta teoría no encuentro ninguna indicación en los libros de Husserl.

21 Lóg, Anejo I, § 11, p. 271.

22 Vid. loc. cit., § 7, p. 267. Cf. Id I, § 11, pp. 23ss.

23 Lóg, Anejo I, § 8, p. 268.

24 Loc. cit., § 9, p. 269.

25 Loc. cit., § 5, p. 264.

26 Vid. IL (III, § 13) II/1, pp. 257s. En el capítulo sexto estudiaremos estas cuestiones.

27 Además de los textos repetidamente citados, vid. Lóg, Anejo I, § 13, pp. 272s.

28 Otro aspecto de lo mismo puede verse en IL (III, § 23) II/1, p. 282ss.

29 Cf. el extraordinario tratamiento del problema en Id I, § 110, p. 224.

30 Lo esencial se contiene en Id I, § 133, pp. 274ss.

31 Cf. Lóg. Anejo I, § 14, p. 273.

32 Acerca de estas estructuras, cf. IL (VI, § 51), II/2, pp. 159ss. Véase también el estudio más general que se hace de ellas en Id I §§ 118-121, pp. 245ss.

33 Esto me ayuda a ratificarme en mi postura de distinguir tres órdenes de formas categoriales, y no solamente dos, al modo de Husserl.

34 Quizá no esté absolutamente de más advertir que el núcleo lógico que analizamos no es lo mismo que el núcleo noemático en general (vid. Id I, § 132, p. 273). Este último es, justamente, el género bajo el que aquél está.

35 Una discusión muy clara de estos problemas se encuentra en IL (V, §§ 34-36) II/1, pp. 462ss. Precisamente este hecho sirve de indicio suficiente para defender que, en sustancia, muchas tesis esenciales del análisis noemático del juicio -aunque de manera implícita o interpretadas erróneamente- subyacen a IL.

36 Husserl añade minuciosos rastreos fenomenológicos acerca del modo como todo rendimiento en la impresión originaria -en la producción- deja una huella en la conciencia, crea un sedimento de sentido que, pasivamente, se modifica, por ejemplo, hasta ~~afirmar~~ la figura de adjetivo en atribución -quizá toda una proposición-. (Cf. por ejemplo, Lóg. Anejo II, pp. 275ss.)

37 Vid. Lóg. Anejo I, § 13, pp. 272ss.

38 Esta idea se expone con gran fuerza -además de en todos los textos citados en la nota 2 de este capítulo- ya en La Idea de la Fenomenología, lec. III. Husserliana II, pp. 50s.

39 Quizá esta tesis viene a coincidir con la que sostiene Almeida (Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls, p. 124): "Die philosophische Reflexion aber entdeckt, dass nicht das Subjekt, sondern eigentlich das Prädikat das Substrat oder den Gegen-

stand im strengen Sinne ausdrückt".

40 EJ, p. 240; Id I, § 124, p. 257.

41 Cf. IL (VI, §§ 61-62) II/2, pp. 185ss.

42 Derívese de aquí el concepto fenomenológico estricto de lo analítico. No he introducido este término, hasta que no me he situado ante el panorama de todo lo que designa. Cf. IL (III, § 10) II/1, pp. 249ss.; Id I, § 10, pp. 25ss.; Lóg, § 6, pp. 32s.

43 Lóg, Anejo I, § 15, p. 274.

44 Recuérdese que los principios genealógicos determinan que es previa la experiencia de las "cosas externas". Vid. de nuevo EJ, §§ 5-9, pp. 14ss.

45 Vid. Lóg, Anejo I, § 3, p. 262.

46 Extraordinariamente expresado en los pasajes de IL citados en la nota 41 a este mismo capítulo.

Capítulo cuarto: LA SIGNIFICACION

1. La doctrina pura de las formas y las esferas de lo analítico a priori y de lo sintético a priori.

La primera esfera de los estudios en lógica pura, en verdad la única que está reservada al filósofo -aunque a éste toca también dilucidar los grandes principios de la construcción del resto de disciplinas de la mathesis universalis-, es la del discernimiento de las categorías (o ideas supremas) lógicas. Nuestros últimos trabajos nos han proporcionado algunas bases para la conquista de este objetivo.

En efecto, aunque nos hemos referido constantemente a los objetos categoriales mismos, compuestos de materia y forma categorial (o analítica), o a estos elementos suyos, basta atender ahora a los géneros y especies en que se clasifican los tales par tener a la vista las categorías lógicas -e incluso ordenadas en árboles-.

En principio, se trata sobre todo de un cambio en la dirección de la atención, gracias al cual se convierta en tema, en vez del objeto categorial o de su forma, la idea de ésta; por ejemplo, en vez de "forma de sujeto", la idea "sujeto",¹ En ocasiones hemos dado este paso sin advertirlo, como cuando hemos destacado, por ejemplo, las nociones de sintagma, o de juicio, o de cópula.

Todas aquellas categorías lógico-puras que pueden extraerse con este procedimiento de las meditaciones anteriores quedan, además, es ipso "justificadas lógicamente"; o sea, queda ya mostrada su realidad objetiva; se ha mostrado de hecho que las me-

ras significaciones (representaciones simbólicas) con que las
 mentamos -"juntor", "adjetivo", "implicación", "atributo"-
 remiten verdaderamente a cosas, tienen verdaderamente esencias.
 Y ello, puesto que no hemos hecho otra cosa que procurar desarro-
 llar claramente las formas contenidas en ejemplos auténticos de
 juicios, o las materias correspondientes y sus tipos. Precisa-
 mente "materia" y "forma" deberían ser consideradas las máximas
 categorías lógicas.

Ahora bien, hemos reunido una buena parte -la esencial- de
 los requisitos para la exposición filosóficamente fundada de la
 "doctrina pura de las formas de los juicios", primer estrato de
 la mathesis universalis.

Hemos comprobado, en efecto, en primer lugar que hay un re-
 pertorio de formas fundamentales de juicios posibles; y que es
 asimismo evidente que, mientras los términos (sensu lato) son
 infinitos, las formas (fundamentales y derivadas) no lo son.
 En segundo lugar, que constituyen un sistema cerrado, o sea, que
 son aplicables en iteración que puede hacerse infinita, y que no
 puede esperarse que en cualquier etapa -lejana o próxima- del pro-
 ceso de complicación de los objetos categoriales se origine de re-
 pente una nueva forma fundamental. Al contrario, un conjunto de
 juntores de dos géneros, perfectamente abarcable por la inteli-
 gencia, más cierto repertorio de categorías sintácticas y sub-
 sintácticas, junto con la ley de iteración infinita y otras pocas
 leyes -en buena parte, estudiadas- que limitan la aplicación de
 juntores y formas, todo ello es suficiente para la construcción
 del sistema infinito de todas las formas de los juicios posibles.²

Expresándonos en términos ontológicos, decimos lo mismo cuando

afirmamos que la multiplicidad (o conjunto) de todos los esquemas de los juicios posibles es una multiplicidad definitiva o matemática.³ Todo su sentido está, por así decir, compendiado en el sentido de ciertas leyes generales, que constituyen un sistema completo, y que son los axiomas que una disciplina de semejante dominio de objetos debe poner en la base de todo su desarrollo.

Dicho de otro modo, todo lo que hace falta es encontrar los esquemas más simples de juicio y las formas fundamentales, más comprender que las formas son, sobre todo, géneros de operaciones⁴ que se pueden efectuar siempre que se cuenta con las materias requeridas.

Vale también la pena, incidentalmente, reparar en que estas meditaciones nos han conducido, por fin, a exponer el fundamento en las cosas de la posibilidad de construir ciencias nomológicas. No es otro que el hecho de que la multiplicidad estudiada del caso tenga la estructura formal de una multiplicidad definitiva. A lo que corresponde la ley que dice que acerca de multiplicidades indefinitas en cuanto tales no caben ciencias nomológicas.⁵ Probamos ya que una multiplicidad definitiva no puede ser pensada sino como una esfera de objetos ideales. No hay duda^{de} que, si se aduce alguna ciencia no nomológica (descriptiva o concreta) que verse sobre objetos ideales, habrá que inferir del hecho de su existencia una división ontológica de extraordinario interés en el reino de los objetos ideales. Se estará forzado a reconocer, junto a ciertos (o cierto) campos infinitos de esencias cuyas índoles están exhaustivamente explicadas a partir de las de unas pocas, otras esencias más que no se someten a que su sentido sea deducido de ningún repertorio primitivo, completo y homogéneo de sentidos (o

leyes fundamentales).⁶

Pero, precisamente, por ejemplo, la fenomenología pura -la ciencia eidética de la región "conciencia pura"-, se presenta como una ciencia descriptiva y que no puede, por principio, acceder a algo así como a un grado superior teórico, que fuera su transformación en una definitiva "geometría de las vivencias".⁷

Y, a más de la fenomenología pura, también la axiología, la ética, o el núcleo de la teoría del conocimiento o de la antropología, se ofrecen como ciencias eidéticas no matemáticas.

Naturalmente que las disciplinas que pertenecen a la clase de las no matemáticas están determinadas como eidéticas porque todas las proposiciones que contienen son también leyes generales (o juicios universales y necesarios). Pero las leyes que tienen aquí el máximo rango son extraordinariamente numerosas, y no unas pocas. En cierto sentido, no explican más que -no cabe descender por especificación desde ellas más que a- especies especialísimas. Y, dicho más formalmente (en definitiva, es a esto último a lo que se deben sus otros rasgos más a la vista), son estrictamente imposibles de reducir a sistema completo.

Podríamos describir la sorprendente situación diciendo que las esencias de ciertos hechos son más afortunadamente racionales que las de otros. O, mejor, puesto que los mismos hechos muestran esencias de ambos tipos, que unas esencias son perfectamente racionales y otras parecen conservar algo de la irracionalidad y la opacidad de los hechos brutos. Y, si miramos con más atención, corregiremos al fin la primera parte de este aserto, en cuanto caemos en la cuenta de que el edificio deductivo de las ciencias nomológicas está sostenido en cimientos indeducibles, que quizá muestren,

a pesar de las diferencias notadas, profundos parecidos con los juicios supremos de las ciencias eidéticas descriptivas.

En vista de estas peculiaridades del fenómeno, Husserl mismo se ha referido a la distinción en cuestión como a aquella que media entre las esencias exactas (las "ideas en el sentido de Kant") y las esencias "morfológicas", o bien entre el apriori formal y el apriori contingente. Los términos son paradójicos, porque no puede ser de otro modo. Frente al acabadísimo espectáculo racional del conjunto de unas esencias, el de las otras parece incluir indeterminación, vaguedad. Pero ello no puede traducirse en que las proposiciones eidéticamente válidas de este segundo dominio no sean, en el sentido estricto de la definición que venimos usando, leyes exactas. Claro que lo son; si no lo fueran, no serían leyes de esencias.

Lo chocante de la expresión no necesita subrayado en el caso del término "apriori contingente",⁸ que es un oxímoron llevado hasta el extremo que la propia figura retórica es capaz de soportar. Y quiere decirse que, si bien las aludidas situaciones objetivas son absolutamente necesarias, el hecho de que no puedan ser explicadas por fundamentos mucho más lejanos que el género ínfimo deja al espíritu el sabor de que, en el fondo, no se entiende demasiado por qué las cosas son como efectivamente son. Para ir al caso concreto: que este lápiz sea rojo es puro hecho; que tenga que tener color, se explica por un fundamento, a saber: porque toda extensión tiene que existir dotada de color; pero esta última verdad ya no consiente ser reducida a otra más general. Se entiende absolutamente, es cosa perfectamente clara e inteligible y máximamente necesaria, que toda extensión tiene que existir do-

tada de color; pero, para ser más precisos, lo que ya no se ve es por qué tienen que existir extensiones y colores, y por qué entra en relacion necesaria el género "objeto extenso" con el género "color", y no con cualquier otro entre tantos géneros (por ejemplo, "triángulo" o "nota do").

Sabemos que hay colores, por ejemplo, justo porque vemos que los hay; pero no hubiéramos sido capaces de deducir la existencia ideal del género color. Deducir, ¿a partir de qué base absolutamente dada o legítimamente supuesta? Sin duda, la idea de una conciencia pensante y capaz de conocer (el conjunto de las categorías noéticas), o su idea correlativa: el conjunto de las categorías lógicas; pues ambas están afirmadas a la vez que se pone el intento de deducir válidamente cualquier juicio.

Estas ideas, estos conjuntos de esencias merecen, pues, en cierto sentido y sin que las palabras llamen a absurdos, la categoría de apriori no-contingente, o apriori a la doble potencia. Husserl lo denomina, como veíamos, "apriori formal" o "innato", o "la razón pura".⁹ Desde el punto de vista de la razón pura, y por el camino ya andado -aunque tan aprisa- de la demostración del carácter "fundado" del entendimiento y el carácter simple y fundante de la sensibilidad, se deduce legítimamente la validez objetiva o esencialidad del concepto de "sensibilidad", y a fortiori, la del concepto "sensación" o "dato hylético" y la de su correlato, "cualidad sensible". Pero exactamente ahí se tropieza con el límite de la razón pura. Ella establece que han de existir los individuos con sus cualidades sensibles (no se trata sino de categorías que corresponden a las noéticas hasta tal grado que les son inseparables); pero no sabe determinar en absoluto qué

especies de cualidades sensibles son realmente posibles. Y si determinara incluso este extremo, entonces negaría los conceptos mismos de individuo y de cualidad sensible; es decir, se contradiría a sí misma; que es, ^{justo,} el único pensamiento posible de un límite para la razón pura.

Esta misma serie de ideas se expone en otro viso diciendo que la especie ínfima en el sistema de la razón pura es "cualidad sensible" (o "dato ~~hylético~~"). En tanto descendemos hasta esta esencia, todo está perfectamente determinado según género y diferencia específica; pero las subdivisiones (ellas mismas objetos universales, $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$) de la especie "cualidad sensible" no están extraídas de ella, como de un nuevo género subordinado, por diferencias específicas divisivas, sino por apéndices de sentido que ya no se someten a los duros requisitos que tiene que cumplir una genuina diferencia específica. Es decir, que estos universales que están por debajo de "cualidad sensible" son meros tipos, ideas de clases, en sí contingentes, de objetos individuales que realmente existen (o que la fantasía lograra formar de nueva planta). Como quien dice, necesidades que uno descubre sólo cuando explora el mundo, y que van siendo catalogadas por su descubridor de un modo que guarda cierta analogía, por ejemplo con las clasificaciones de Linneo -series ordenadas de formas que presenta la existencia-. Esta es la razón de que Husserl titule a tales unidades eidéticas "esencias morfológicas".

Reconsideremos ahora la razón pura. Su esfera es designada también, según veíamos, como la de lo apriori formal. La forma mencionada en este término no es, en general, una cualquiera, sino, con toda precisión, la forma analítica o categorial, el producto constitutivo del entendimiento. Que ha de ser así, es cosa que

hemos mostrado al señalar en concreto el único contenido posible de la razón pura: el conjunto de las categorías, o sea, de las supremas condiciones noéticas y, sobre todo, lógicas, de las que dependen la posibilidad del conocimiento y de su correlato, la verdad.

Por consiguiente, está justificado que introduzcamos, como par sinónimo de los anteriores y para designar la misma importante diferencia ontológica, la distinción entre la esfera de lo apriori analítico y la de lo apriori sintético.

Notemos que esta identificación de la índole de una multiplicidad definitiva en general como una multiplicidad apriorico-analítica obliga a la extracción de algunos corolarios de interés. El primero de todos es que no son posibles -ni aun como meros objetos pensados, ni aun como puros entes de razón- varias multiplicidades definitas, porque no hay idea más inaccesible que la de una pluralidad de razones puras. Si distinguimos varias disciplinas axiomáticas (recuérdese el modo preciso en que se toma aquí "axioma"), ha de ser sólo provisionalmente o por comodidad; pero es imprescindible suponer una continuidad entre ellas que permita la reducción de todas a un único sistema. El modelo que brinda el marco de las interpretaciones de tal sistema es, por principio, uno solo -una sola interpretación es en el fondo posible-, y consiste en el universo infinito de los objetos categoriales considerados exclusivamente desde el punto de vista de su forma analítica -abstracción hecha de todo cuanto sea en ellos propiamente material-.

Hay una sola esfera matemática: la inconmensurable de las puras formas analíticas de "algo en general"¹⁰ (donde "algo en general" designa el hueco vacío que deja en un objeto categorial la

abstracción de sus "términos" o "núcleos" o "materias sintácticas"). Respectivamente, hay una sola mathesis universalis, cuya estructura interna pudimos adelantar ya capítulos atrás. Y la mathesis universalis es la autoexposición de la razón pura. No es posible otra definición aún superior de la lógica pura.¹¹

De ella se derivan los aspectos parciales de la posición que Husserl adoptó en filosofía de la lógica, y que ya en nuestra Introducción se anunciaban. El ente lógico no es todo el ser, ni la lógica es la metafísica -la doctrina del ser de los entes en cuanto tal-. La matemática formal y la lógica teórica son en realidad una y la misma ciencia (aquí deben seguir otras precisiones esenciales); en especial -y éste es otro enunciado del mismo problema no agotado-, la lógica pura y la ontología formal vienen a ser una y la misma ciencia.

En efecto, la lógica pura, como ciencia de lo apriori analítico, tiene por tema la forma categorial de cualquier objeto de orden superior, de cualquier objeto ideal; esto es, de cualquier objeto en general -sin restricción alguna-, en cuanto se ocupa de él el entendimiento, en cuanto es pensado (y, por tanto, pensable). La forma categorial es una parte que no poseen en su estructura más que los objetos en los que es posible entender algo, en todo el alcance de la expresión.

Naturalmente, lo que resulta oscuro y manifiesta no estar aún pensado, es el hecho de que, vistas las cosas así, ante todo, no se distingue -ni se ve el modo de lograrlo- la lógica formal de la ontología formal. Y la tesis de Husserl es que son dos saberes que versan acerca de lo mismo, pero que adoptan actitudes diferentes (en términos clásicos: que coinciden en objeto mate-

rial y son dispares en objeto formal).¹² Hay, después, el problema de que nuestra ontología formal se vería obligada a ~~exigir~~ del reino de lo que en general es a la(s) materia(s) nucleares. ¿No son acaso los individuos los que más genuinamente existen, los únicos que tienen existencia temporal? ¿Qué ontología digna de tal nombre puede permitirse olvidarlos? Aunque hayamos ya estudiado con cierto detenimiento las aporías ontológicas que surgen respecto de este tema, serán necesarias consideraciones ulteriores.

Observemos, por otra parte, que nuestra analítica pura no está construida todavía, o mejor, no está trazada en concreto ni aclarada filosóficamente en la medida exigible. Pues la doctrina pura de las formas hemos dicho repetidamente que es sólo su escalón inferior. Por cierto que ya ello puede parecer al punto incomprensible, dado que la idea de esta disciplina supuestamente inicial es la de la construcción infinita de todas las formas posibles de los compuestos analíticos -los juicios, sensu latissimo-. ¿Qué puede hacer de semejante ciencia eidética nada más que una introducción a otras más altas?

2. Sentido y sinsentido

Una primera indicación acerca del camino que emprender -hay varios practicables- nos la suministra la reflexión sobre los temas que abordamos al principio de todas estas investigaciones. Ultimamente hemos hablado de las categorías lógicas como meros

géneros bajo los que clasificar todo objeto de orden superior posible; pero la idea de la lógica que guió nuestro comienzo no era, por cierto, la idea de una simple ciencia nomológica que versara acerca de un amplísimo sector del ser (las formas analíticas). No queríamos establecer una ciencia más junto a las otras, y ni siquiera podíamos querer aclarar la naturaleza de la matemática formal, porque la idea que se imponía a nuestra voluntad de conocer era, antes que todo eso, la del método de la ciencia, la de la ciencia de la ciencia. Ahora bien, una investigación que pretende exponer la teoría de las condiciones objetivas de toda ciencia -incluida ella misma- no puede terminar por la exposición de las categorías en que se agrupan todos los juicios posibles. Es absurdo pensar que puede detenerse mientras no haya mostrado de qué forma general deben ser los juicios y los conjuntos de juicios para que quepa que aspiren, unos y otros, a pertenecer a una teoría verdadera.

Las categorías analíticas lógicas, las categorías significativas -como las llamamos la primera vez que tuvimos que hablar de ellas- sirven, desde luego, para considerar los juicios (las significaciones, tomadas de modo amplio y sin referencia al problema que aquí está aún latente) a una luz que es en cierto sentido la primitiva: la que los toma como tales puros juicios y no aborda para nada la cuestión de su posible relación con la verdad. Con las categorías significativas en la mano podemos, en primer lugar, ordenar bajo leyes las significaciones qua significaciones; y, aún antes que eso, definir esencialmente qué es un objeto categorial y, en consecuencia, demarcar la esfera de los juicios posibles, de los sentidos judicativos posibles, frente a la esfera del sin-sentido.

La doctrina pura de las formas, pues, es, negativamente expresada su esencia, la teoría de la elusión sistemática del sinsentido,¹³ en la medida misma en que, positivamente, es la teoría de los juicios posibles en cuanto meramente posibles.¹⁴ Y es evidente que esta tarea lógica primitiva entra por derecho propio a formar parte del campo de la lógica definida como doctrina de la ciencia, pues sólo las auténticas significaciones (los juicios que cumplen los requisitos para ser juicios) pueden aspirar a ser verdades.

La doctrina pura de las formas es, pues, vista a nueva luz, la teoría de las condiciones de la unidad del sentido (del objeto categorial en general y en acepción de máxima amplitud).¹⁵

Pero, ¿con qué linda el universo de los sentidos posibles? ¿Qué más seres puede haber, ahora que no se trata de la frontera con los objetos temporales? Hemos hablado de la esfera del sinsentido; pero, ¿qué tipo de unidad y de ser puede tocar al sinsentido? Sin duda es algo, puesto que es posible y aun imprescindible la tarea de evitarlo; pero, ¿cómo puede constituirse tal cosa?

La respuesta tiene que ser que esta especie de milagro ontológico es la obra del lenguaje; no, claro está, la obra por antonomasia del lenguaje (que es entendido el lenguaje en el amplio sentido, estudiado ya, de expresión física con intención comunicativa- la fundación del ámbito de la intersubjetividad), sino, en la acepción estricta de "lenguaje" (igual a conjunto de signos expresivos en sentido reducido y pleno), la obra que por principio sólo las palabras pueden realizar. Tan sólo porque hemos inventado estos objetos a los que hemos asociado arbitrariamente

sentidos, se nos ha dado la posibilidad de construir galimatías de sonidos articulados o de signos gráficos que convocan cada cual su sentido en el uso vigente,¹⁶ pero en tales mezcolanzas que es imposible establecer con todos ellos una sintaxis.¹⁷

Las palabras nos conceden la facultad de movilizar, sin pensamiento, los sentidos, las materias sintácticas. Gracias al manejo de los signos expresivos singulares, verdaderos fragmentos lingüísticos independientes, conseguimos romper a voluntad las sintaxis y recomponer sus partes no-independientes como si fueran partes independientes; y, naturalmente, el resultado son todos imposibles. Entiéndase: imposibles en cuanto todos unitarios de sentido; pero, desde luego, posibles en otra dirección, puesto que reales; posibles en cuanto puros objetos físicos, en cuanto filas de garabatos de tinta o de voces, con su forma unitaria sensible (real).¹⁸ La unidad real perceptible es un ser temporal que existe efectivamente; la pretendida unidad categorial que hemos jugado a establecer valiéndonos de las asociaciones habituales de las palabras con sus sentidos vigentes, ni se logra como una unidad, ni puede lograrse en absoluto. Un sinsentido, pues, y en cuanto tal, no es uno, tan siquiera; no es ni un ente de razón.

Pero todo esto parece mostrar, de paso, que la consideración de la doctrina pura de las formas como fundamento de un arte de la evitación del sinsentido es un modo perfectamente extrínseco de estudiarla, pues sólo podrá dársele este giro práctico cuando se la toma como doctrina de las formas de las significaciones de las palabras. Aprehendida bajo esta perspectiva, un arte para eludir el sinsentido está elevada necesariamente, todavía, por encima de las peculiaridades accidentales de los idiomas surgidos en la

historia, porque se ocupa con las formas nucleares, las formas sintácticas y las formas totalizadoras en cuanto asociables en general a palabras; y esta tarea se vuelve absurda si es concebida como el análisis de la asociación de las formas lógicas a las palabras que nos ofrece un corte sincrónico en la historia de una lengua cualquiera.

Quiere decirse que el arte que tiene su fundamento teórico esencial en la doctrina de las formas de las significaciones de las palabras es un canon para todo sistema de signos expresivos (en nuestro caso, un sistema humano de tales signos). Y, más explícitamente, que la disciplina normativa esencialmente supuesta por tal arte -y por cualquier arte paralela no humana- es un conjunto de reglas a que debe someterse la construcción de cualquier lenguaje en general, de cualquier sistema de signos estrictamente expresivos. Esta es la justificación del hecho de que Husserl se refiera a la disciplina lógica primera con el título, a primera vista sorprendente, de gramática lógico-pura.

Pero los motivos que Husserl tenía para obrar así son en realidad más profundos, incluso aunque no parece que él mismo fuera consciente de ellos. Más bien remarca Husserl la ausencia de vínculo esencial entre palabras y sentidos,¹⁹ y tiene, evidentemente, numerosas razones para hacerlo. Nosotros hemos procedido de acuerdo con esta separación tajante, e incluso hemos puesto de relieve los fundamentos para mantenerla que nos parecen los más claros. Sin embargo, ¿bajo qué condición es posible que se vuelvan tema de una conciencia las formas analíticas en cuanto tales? ¿Cómo tiene que ser una conciencia para que pueda elaborar la doctrina pura de las formas?

El primer requisito para este trabajo es que se pueda volver la mirada a las formas analíticas mismas, y precisamente en una perspectiva tal, que se sea capaz de pensar posibles combinaciones de las significaciones en las que no se pueda constituir una sintaxis. Es absurdo conceder que se puede atender a un objeto y negar la posibilidad de pensar la negación misma de él -el objeto o seudo-objeto que se le opone contradictoria o contrariamente-. O, dicho con otros términos: la teoría de la unidad del sentido no puede pensarse explícitamente sin el pensamiento explícito de la no-unidad del sentido, o, lo que lo mismo, sin el fondo de la idea del sinsentido. Hemos mostrado que el sinsentido, ya que es una pura nada, no se concibe sino sobre la unidad de un todo de una especie completamente heterogénea a la de la significación y que esta unidad tiene necesariamente que ser el todo sensible de los signos con significación; luego, aunque palabra y significación sean objetos heterogéneos (tienen que serlo, entre otras, por la razón esencial que acaba de ser esgrimida), el estudio de las significaciones como significaciones está vedado a un ser que no disponga de palabras (cuya estructura sensible puede, por otra parte, diferir extraordinariamente de las de las nuestras). Es más, tiene que hacerse con palabras y sobre la significación de palabras.²⁰ Hay, pues, motivos teóricos muy profundos para llamar "gramática lógico-pura" a la doctrina pura de las formas, y en ningún caso es situarse en un punto de vista extrínseco al objeto el estudiar esta teoría elemental como la de las formas de las significaciones de las palabras.²¹

3. Analítica apofántica pura y analítica ontológica pura.

a) Contrasentido formal

Una significación que verdaderamente es una significación -que no es un sinsentido- es una sintaxis en que las formas sintácticas están adecuadamente dispuestas para fundar la unidad total (cosa que supone la aplicación canónica de las formas nucleares a sus correspondientes materias).

Pero una sintaxis propiamente tal, juzgada desde el punto de vista estricto de la lógica y ya sólo merced a su modo formal de ser un todo unitario, puede todavía carecer en absoluto de valor. En cierto sentido, es todavía posible que no sea una sintaxis que merezca el calificativo de lógica, porque su forma misma impida a priori que esté en condiciones de llegar alguna vez a ser una verdad, un juicio verdadero. Que de hecho lo sea, es cosa que depende en último extremo de sus términos, de su materia -esto, aunque evidente, no deja de ser una puerta más abierta sobre todo género de cuestiones filosóficas-; pero, por así decir, es, desde luego, algo que empieza teniendo que ver con la forma. La corrección formal de un juicio es condición necesaria de su verdad, aunque de la verdad o la falsedad de una proposición sólo decida negativamente la forma; la cual, de estar incorrectamente dispuesta, hace de antemano no verdadero a cualquier juicio.

Naturalmente, esta idea de corrección formal difiere de la que considera la gramática lógico-pura; pues, según hemos visto, aquello que no es "gramaticalmente" correcto, ni siquiera es un juicio, y, por tanto, no da lugar a inquisición alguna ni sobre su corrección formal ni, menos, sobre su verdad.

Ahora bien, si una significación puede ser una verdadera sintaxis unitaria, ¿qué clase de incompatibilidad según sus formas es pensable que afecte a sus componentes? Es evidente que, en cierto respecto, son compatibles; y lo son, justo, en cuanto puras partes posibles de una sintaxis, en cuanto elementos que conspiran juntos a la unidad de un sentido. ¿Cómo podemos entender, pues, que haya sentidos, verdaderos sentidos, "contra sentido", contrasentidos analíticos o "contradicciones"? ¿Qué unidad, trascendente a la del sentido lógico mismo, es la que no puede ser fundada cuando las partes de un juicio son contradictorias?²¹

No hay más respuesta que la ^{que} proporciona la reflexión acerca de la idea misma de corrección formal como "verdad formal" -en esta ocasión el término kantiano es preferible-. De acuerdo con ella, la evitación del contrasentido analítico inicia la posibilidad de que el juicio en cuestión sea verdadero. ¿Qué nueva propiedad es ésta? Resulta inevitable describir la situación diciendo: un juicio puede tan sólo ser verdadero cuando la situación objetiva que mienta puede ser una situación objetiva efectivamente existente (en la existencia fáctica o en la existencia ideal).

Pero entonces "verdad formal" no puede querer decir otra cosa que propiedad de la forma del juicio, en virtud de la cual la situación objetiva que éste mienta resulta posible. O, dicho con otras palabras: las condiciones que rigen la elusión del contrasentido analítico son, a un tiempo, las condiciones formales de la unidad de cualquier situación objetiva posible (en tanto que juzgada).²² Y esta última proposición puede todavía ser generalizada, porque, atendiendo a que la contradicción no es otra cosa que la incompatibilidad de las materias sintácticas dentro de una sin-

taxis -esto es: no es una propiedad de la sola forma totalizadora de la sintaxis-; y a la vista de que las materias sintácticas son "representaciones significativas" no de toda la situación objetiva juzgada, sino sólo de, por ejemplo, su sustrato y su determinación, evitar una contradicción equivale a evitar la absurda incompatibilidad formal de un sustrato y sus partes. Y, en definitiva, las condiciones de la elusión de la contradicción son, a la vez, las condiciones formales de la unidad de cualquier objeto posible (en tanto que objeto del entendimiento).

No se nos puede poner el reparo de que hemos argumentado tomando como base la "contradicción interna", la que se presenta en una predicación simple o relativamente simple. En el caso de que las materias sintácticas sean juicios independientes respecto del todo (caso del conjuntor), la unidad que es hecha imposible por la contradicción es la del coniunctum, ciertamente. Pero esto no muestra sino que, en principio, puede entenderse que son tres los géneros de objetividades cuya unidad es imposibilitada por la contradicción del juicio por el que están puestas: un coniunctum, una situación objetiva y un objeto (y vienen a lo mismo los dos últimos casos, puesto que el penúltimo es reductible al último, al ser aquella situación objetiva una expresión concreta cualquiera de la identidad de un objeto consigo mismo).

En cualquier acepción en que tomemos "contradicción", pues, vale decir que es cosa equivalente a imposibilidad (ontológica) de que un objeto juzgado pueda existir; y hay también que reconocer que su condición misma de posibilidad es la existencia efectiva (luego la unidad efectiva, y a fortiori, posible) de otro objeto: el juicio. Un contrasentido, digamos también, es un sentido que

refiere intencionalmente a un objeto imposible a priori por su mera forma. Quizá esta expresión, un poco sorprendente, del resultado parcial de estos pensamientos sea la más apropiada para suscitar el interés teórico por adentrarse en estos nuevos problemas.

Antes de ceder al impulso, conviene anotar que Husserl distinguía, en el terreno en el que ahora nos hemos empezado a introducir, dos estratos superpuestos de temas lógicos. El básico -lógica de la consecuencia o de la evitación de la contradicción (Logik der Konsequenz, Logik der Widerspruchlosigkeit), o, también, analítica apofántica pura (pure apophantische Analytik)-, aunque no puede iniciarse sin meditaciones previas del estilo de las que acabamos de hacer nosotros, sitúa su tema en las relaciones que cabe que guarden unos con otros los juicios (desde el punto de vista de la unidad posible del objeto juzgado). Estas relaciones fundamento de la analítica son:²³ la relación de consecuencia, o el estar un juicio contenido, según su forma, en otro, del que se dice que es una secuela deductiva -o una "secuela total" de su "fundamento total", en caso de que la relación sea inmediata-;²⁴ la relación de mutua exclusión o "inconsecuencia", que es la de contradicción; y, finalmente, la "vacía ausencia de contradicción", o mera compatibilidad que no signifique que la forma de un juicio esté incluida en la forma del otro respecto del cual entra en esta última especie de relación "analítica".²⁵

El nivel sobrepuesto a la analítica pura es el de la "lógica formal de la verdad" (formale Wahrheitslogik). Esta parte de la lógica no se hace cuestión, como la analítica, de las

meras relaciones que podríamos llamar sintácticas entre juicios; sino que tiene como objeto la exposición de las leyes formales de la verdad posible (y sus modificaciones, del orden de "posiblemente verdadero" o "probablemente verdadero" etc.).²⁶ Quizá no traicionemos en exceso el pensamiento de Husserl si traducimos sus palabras diciendo que la lógica formal de la verdad es la analítica pura misma, sólo que mirada constantemente en la perspectiva de la semántica.

Mi propósito no es entrar en los detalles de estos campos de cuestiones, sino procurar investigar sus fundamentos filosóficos. Revisemos, para esto, la idea de la separación de todos los juicios posibles en dos conjuntos: los contradictorios y los internamente compatibles (no necesitamos insistir en que una contradicción, aunque se dé entre dos juicios completos, es siempre incompatibilidad entre las partes de una sintaxis superior).

He adelantado que no me parece posible desligar en absoluto el estudio de la analítica pura, de la idea de la lógica como doctrina de la ciencia y, en consecuencia, de la idea de la verdad. Muy al contrario, me parece que hay que vincularlos sin remedio.

En esta cuestión he dejado hasta aquí sin mencionar que sospecho que no estoy plenamente de acuerdo con Husserl. El introduce un concepto que cree que le permite en la práctica suprimir la referencia a la verdad; pero temo que yerra en esto, o que se excede. Se trata del concepto de "juicio propiamente realizable" o juzgable (eigentlich vollziehbare Urteil),²⁷ que coincide con el concepto del juicio distintivo (deutliches Urteil), que introdujimos ya.

La analítica apofántica pura sistematiza las relaciones formales (sintácticas) entre los juicios que propiamente se pueden juzgar. Juzgar propiamente significa, en este uso, juzgar explícitamente, recorrer parte a parte, intelectualmente, los pasos que componen el objeto completo que es cualquier juicio.

Y es así esto, porque un pensamiento confuso -en el sentido técnico, también ya conocido, de este adjetivo-, un pensamiento que se constituye judicativamente en bloque, al modo como aparece en bloque el objeto en la receptividad, puede ocultar contradicciones, ciertamente; puede, por ejemplo, tener atribuida a un sujeto una propiedad que contravenga a la definición misma del concepto del sujeto. Pero cuando se procede a llevar a distinción la confusión, a separar los elementos para reunirlos otra vez, luego que se ha vivido propiamente el sentido de cada uno y del conjunto, el juicio que había pasado en principio de contrabando su incompatibilidad interna queda al instante descubierto, y justamente en el sentido de que sus miembros manifiestan su mutuo excluirse y, por consiguiente, el juicio distinto con materias sintácticas contradictorias no puede llevarse a cabo.

No negaré que esta descripción posea valor fenomenológico. En cualquier caso, delata su propia debilidad cuando afirma que en el juicio confuso son composibles las partes que deberían mostrar en el distinto su incompatibilidad apriorica -y, aún más, resultante de sus formas respectivas, abstracción hecha de los términos o materias nucleares-.²⁸ Insisto en que la perspectiva decisiva es la de la unidad posible del objeto mentado; y, desde luego, este punto de vista está más allá del que sólo atiende a la unidad del juicio como *Sintaxis*. Esta más allá porque tiene

por trasfondo necesario la idea de la verdad.

Y, yendo a las contradicciones, ¿qué formas sintácticas o presintácticas son las que las originan? Evidentemente, la forma "no" en colisión con la "forma" primitiva derivada de la tesis originaria, o en colisión con la forma "sí" -propia ya de una tesis que es modificación intencional-.²⁹ (Si declaramos a "no" elemento formal, tendremos que oponerle su ausencia -que corresponde a la posición primitiva- o el "sí" como siendo también elementos formales del juicio; operación que quizá sea una nueva fuente oculta de problemas filosóficos). Naturalmente, se requiere que las formas que chocan modifiquen las dos a la misma materia.

Este punto es, probablemente, aquel desde el que mejor se ilumina una doctrina de Husserl que hemos sugerido más que expuesto decididamente; a saber: que "juicio" es término que debe ser entendido con amplitud tan extraordinaria, que comprenda en su ámbito a todo imprimir una forma sintáctica.³⁰ Esta era la idea que subyacía a aquella identificación de forma sintáctica y forma totalizadora de lo que el filósofo llamaba la sintaxis; o la práctica identificación de sintaxis y sintagma. Procuré aducir una refutación suficiente de esta teoría; pero no quise entonces señalar que parece muy verosímil pensar que uno de los motivos que impulsaron a Husserl fue aquí la naturaleza de la forma "no" (otros varios fueron notados ya).

"No" es, en efecto, el mismo "no" tanto cuando su alcance se extiende a ἀποφάνσεις explícitas, como cuando informa a núcleos -y, en ocasiones, se diría que más bien participa en el revestimiento formal de las propias materias nucleares; pero

entonces iríamos de nuevo a un terreno distinto del de Husserl-. Precisamente tiene esto que ser así, porque en los dos tipos de casos puede aparecer el mismo resultado: la contradicción. Así, pues, siendo "no" una forma que puede afectar a sintaxis enteras $[\neg(p \wedge \neg p)]$, a sintaxis que aparezcan como sintagmas independientes de otras sintaxis superiores $[p \wedge \neg p]$ y a materias sintácticas $[\wedge x (p x \rightarrow \neg p x)]$, parece que se debe concluir que "no" es, en todos los casos, una forma sintáctica, y, por otra parte, que sus argumentos o materias son en realidad de una y la misma índole lógica: juicios.

Yo, por el momento, tan sólo puedo decir que la teoría del juicio negativo es, sin ningún género de dudas, un avispero de problemas lógicos y ontológicos de la mayor importancia.³¹

b) Dos órdenes de objetos categoriales

Hecho este inciso, regresemos a aquella proposición: "un contrasentido es un sentido que refiere intencionalmente a un objeto imposible a priori por su mera forma".

Salta a los ojos, quizá antes que cualquier otra cosa, el hecho de que la verdad de este juicio -que consideramos bien establecida- obliga a concluir que, en alguna manera, los sentidos posibles son más que los objetos posibles. Esta nueva tesis es de por sí paradójica; pero lo que importa subrayar es que la paradoja resulta ser una aporía insalvable, si acometemos su análisis con solos los medios que Husserl ha puesto hasta aquí en nuestras manos.

La única distinción ontológica generalísima que hemos in-

introducido, a instancias de Husserl, en esta tercera parte de nuestra investigación es aquella que separa los objetos de orden ínfimo (los individuos, los hechos y sus partes, los objetos sensibles), de los objetos de orden superior (los objetos ideales). Como es evidente que los sentidos a que constantemente nos venimos refiriendo son objetos categoriales o ideales³² y como es asimismo evidente que el correlato de un juicio, en cuanto tal, es un objeto de orden superior, afirmar luego que hay más sentidos (juicios) posibles que objetos (situaciones objetivas, en la acepción más dilatada del término) posibles viene a parar en la tesis de que son más los objetos categoriales que los objetos categoriales: una contradicción, que nos ofrece, de paso, un nuevo ejemplo de sentido existente y de objeto imposible en absoluto.

La única salida practicable es el reconocimiento de dos órdenes diferentes de objetos categoriales. Husserl mismo no pudo apelar a otro recurso, pero hay que decir que no siempre señaló con la misma claridad que fuera cosa necesaria -antes al contrario, sólo la Primera Investigación en Investigaciones Lógicas³³ y algunos pasajes de Ideas I son lo bastante explícitos o sugerentes³⁴ y que, en realidad, según mi opinión, no consiguió una explicación suficiente jamás. Por mejor decir, no vio nunca qué idea ontológica abría el camino de esta investigación y, en consecuencia, aunque no dejó de notar ciertos fenómenos fundamentales, no se adentró propiamente en los laberintos del problema. Mi posición a este respecto se resume brevemente: Husserl, como espero haber podido mostrar en este trabajo, no se hizo jamás bien cargo de que los objetos lógicos son, al menos parcialmente, entes de razón; y sin el concepto de ente de razón no se puede

llegar al fondo en la aclaración filosófica de los problemas lógicos.

En el segundo capítulo de la Parte primera nos asomamos momentáneamente a esta cuestión. Ahora cumple que continuemos con pormenor el análisis.

¿Cómo tenemos que pensar la diferencia, la relación y el carácter ontológico de estos dos órdenes de objetos categoriales? Llamémoslos, en principio, sentidos (categoriales) posibles y objetos (categoriales) posibles; el equívoco uso de este último término puede ser obviado con sencillez. Aunque, ¿qué comunidad de género puede haber entre objetos sometidos a leyes ontológicas tan diferentes? ¿No será esa comunidad genérica una mera semejanza que enseñe muy poco acerca de lo esencial de la naturaleza de sentidos y objetos; que más bien distraiga y confunda?

Quizá los primeros pasos en la tentativa de solucionar este problema deban ser dados en la dirección de la busca de las semejanzas, como si aún quedaran esperanzas de disolver los objetos en sentidos o los sentidos en objetos. Dos son aquí los casos que examinar.

El uno es el que se ofrece cuando el sentido se somete a las leyes de la analítica pura. Su objeto es entonces posible en cuanto a su mera forma. Pero esto no basta para que exista efectivamente, siquiera sea en la existencia ideal. Un biángulo plano euclídeo es un objeto formalmente posible, pero no realmente posible; en rigor es, pues, un puro imposible, en cuanto tal no más próximo a la existencia ideal que un biángulo triangular.

Para nuestro nuevo ejemplo Husserl utiliza el término "contrasentido material" (sachlicher Widersinn);³⁵ pero sólo lo

lo puede hacer valiéndose de un tropo, porque el sentido cumple aquí, evidentemente, las leyes analíticas puras. Son sólo los objetos representados conjuntamente los que se repelen y excluyen. Más bien tendríamos que recurrir a decir que nuestro juicio distinto, nuestro juicio propia y explícitamente juzgado, no puede, con imposibilidad apriórica, mutarse en juicio claro.

El otro caso que reclama nuestra atención es aquel en que juzgamos acerca de sentidos; en que un sentido está convertido en objeto de otro sentido. ¿O no habrá aquí también que distinguir dos elementos en el fenómeno?

Sí será forzoso volverlo a hacer. No hay más que reflexionar sobre algunas cosas que ya hemos expuesto. Así, por ejemplo, si decimos: "campo o es' es un sinsentido". O, simplemente, si atendemos al sentido de la palabra "sinsentido"; o al de "juicio confuso". Un juicio confuso es un objeto representado por un sentido bien diferente de él (un concepto distinto, incluso quizá un concepto claro; y dada la acepción amplísima de juicio como imposición de forma sintáctica, a estas mismas cosas parece que las podemos denominar juicio distinto y juicio claro).

Al instante se ve que cualquier sentido puede ser tomado como un objeto, y que entonces es el objeto a que refiere otro sentido (distinto, claro está, del objeto a que apunta). Un juicio confuso es objeto, por ejemplo, del sentido "juicio confuso"; éste, a su vez, del nuevo sentido "sentido de 'juicio confuso'"; el cual está propuesto ante el entendimiento como su objeto sólo gracias a otro sentido o concepto, que es "sentido de 'sentido de 'juicio confuso'" etc.

El sentido por cuyo medio mienta el entendimiento cualquier

objeto -quizá otro sentido- tiene necesariamente que no ser fenómeno en el acto de juzgar, porque, de serlo, tendría que ofrecerse en un nuevo sentido, el cual a su vez no dejaría de aparecer -y sólo gracias al concepto de sí mismo- etc. in infinitum.

Es decir, que el sentido -en la acepción presente-, el sentido que no es más que sentido -que aún no es objeto- agota su ser en permitir que, por su medio, algo que es distinto de él se vuelva objeto para el entendimiento. El entendimiento que emprende una reflexión "lógica" ve surgir de improviso ante sí un objeto que descubre como ya secretamente constituido en el tiempo pasado.³⁶ El sentido es, pues, según enseñan estas consideraciones, un ente -cuya determinación debe ser aún precisada -cuyo ser es puro remitir a otro ente, y que no puede faltar como vehículo del juicio. En verdad, a un ente semejante es al que mejor cuadra la calificación de signo natural formal (donde "natural" se opone a "arbitrario" y "formal" se opone a "instrumental" -el signo instrumental es el que precisa estar objetivado para cumplir su función de signo-). Los escolásticos pensaban que el concepto formal era, justamente, el único signo natural formal; pero, si nuestros análisis son verdaderos, es al sentido a quien se aplica esta designación, mejor que a ningún objeto real.³⁷

Supuesta la verdad de todo esto, hay que declarar refutada aquella tesis de Husserl, según la cual los actos lógicos, todos los actos que constituyen objetos categoriales, tienen que ser sin excepción actividades, espontaneidades de la conciencia y tienen, pues, que obrar su rendimiento, necesariamente, sobre objetos no categoriales que la receptividad y la pasividad suministren. El carácter esencialmente fundado, dependiente, de orden superior de

todos y cada uno de los actos del entendimiento parece aquí convertirse, de rechazo, en problema; pero aún es pronto para sostener que también en este punto deba ser corregida la doctrina de Husserl.

Tenemos, pues, que todo sentido, en principio, puede ser objeto -aunque la iteración infinita posible de la objetivación de los sentidos obligue a pensar que siempre habrá algún sentido no objeto, en cualquier grado de la reflexión-; y, en cambio, la recíproca es falsa: no todo objeto puede ser sentido. Nada más evidente que el hecho de que las montañas, los siglos o los triángulos no pueden ser "signos naturales formales", sentidos (ideales) vividos por la conciencia y que remitan en ese determinado modo a otras cosas, a su vez capaces de tornarse sentidos. Algún sentido tiene que permanecer no objetivado; pero es susceptible de objetivación, en principio, todo sentido. Y, frente a ello, amplísimas esferas del ser (tanto del ser individual como del categorial) no pueden ser sentidos. ¿Qué es, entonces, ser objeto?³⁸

Ante todo, convertirse un sentido en objeto es una operación que, por principio, no afecta intrínsecamente, no modifica en lo que tiene de más propio al sentido. Ciertamente es alguna transformación la que causa que un signo formal tome, por así decir, cuerpo ante la conciencia y sea por ella advertido y analizado. Pero, también, y sobre todo, es verdad que la distinción entre sentidos y objetos se hace -luego puede hacerse-, naturalmente, en el terreno de unos y de otros en tanto que objetos. Los objetos del entendimiento son, ellos mismos, quienes enseñan a éste a que los divida en puros sentidos y en puros objetos; pero esto significa que la peculiaridad de cada conjunto está conservada en la

objetivación. Y, por tanto, es ocioso -y aun viciosamente circular- intentar argumentar en favor de alguna posición que pretenda que la reflexión lógica modifica sustancialmente sus temas en cuanto pone manos a la obra.

Así, pues, ser objeto de la conciencia, en el sentido general que abarca a sentidos y a objetos que no pueden ser sentidos, no es ninguna clase de calificación ontológica, en principio, para ningún ser.³⁹ La conciencia es muy libre para referirse a cuanto desee, para hacerse, intencionalmente, todas las cosas. A las cosas, individuales o ideales, les es pura denominatio extrinseca, en principio, el hecho de estar captando la atención de un yo, de "volverse" objetos intencionales de alguna conciencia. O, por lo menos, hasta el presente no hemos podido mostrar que sea otra la situación.

Y, entonces, ¿qué queremos decir cuando hablamos de objetos que no pueden ser meros sentidos? ¿Qué es ser objeto -y, sobre todo, objeto categorial- de este otro modo?

Así como la cuestión precedente ha podido empezar a desarrollarse gracias a la descripción de dos casos particularmente expresivos sobre la relación de los sentidos y los objetos, ésta de ahora quizá no pueda ser abordada sin una previa ojeada a otro fenómeno fundamental de entre los que aparecen en la misma esfera: la verdad.

¿Qué ocurre cuando un sentido proposicional, además de cumplir los requisitos impuestos por la analítica pura, resulta ser un juicio efectivamente verdadero?

También entonces es imprescindible separar sentido y objeto, juicio lógico y situación objetiva, exactamente de la misma manera que se ha hecho en los demás casos. Y, si dudáramos todavía de que

nos hallamos en presencia de un ejemplo más de la misma especie que antes, bastaría recordar algunos fenómenos a que hicimos referencia en las descripciones iniciales, tales como el de la verificación de una hipótesis. Eso sí, también quedó explicado en aquellas páginas cómo vivir conscientemente la verdad de un juicio se ha de describir en términos de adecuación del sentido al objeto; una adecuación que, mejor que como el simple registro de una correspondencia biunívoca de todas las partes del sentido con todas las del objeto, es vivida como a manera de superposición, de identificación plena -en el caso perfecto- de juicio y situación objetiva efectivamente existente. Pero, naturalmente, no sólo como identificación pura, pues tal cosa la hay, asimismo, por ejemplo, entre dos hipótesis o aun entre dos contradicciones, y experimentarla como tal será un disparate pretender que es un acto de conocimiento de la cosa mentada. Por eso hubimos de hablar de identificación que es, a un tiempo, cumplimiento, llenamiento o plenificación. La cosa aporta su plenitud -que es su propia índole en cuanto conocible- al juicio, dice la metáfora; pero, en fin de cuentas, ¿cómo hablar de identidad básica entre el juicio y la situación objetiva? ¿No hemos mostrado que justo esta identidad es la que no hay? Pero si retrocedemos ante la paradoja y retiramos esta palabra ("identidad"), caemos, desde luego, en otra aporía, y ésta absolutamente insalvable; porque si lo conocido en cuanto tal no es básicamente idéntico a lo juzgado en cuanto tal, entonces ya no podemos explicar de ninguna manera qué es conocer.

Por esto, no parece quedar más recurso que sostener que lo conocido en cuanto tal no es solamente objeto categorial en general,

sino que precisamente es también de la índole misma del sentido. El sentido vacío del puro juicio se sintetiza, entonces, consigo mismo, pero en el modo de su plenitud propia. Dicho con los términos de las Investigaciones Lógicas (depurados de su confusión entre lo noético y lo noemático), la esencia intencional de un juicio -con más precisión: la esencia significativa- se sintetiza con la esencia intencional propia de un acto análogo, sólo que intuitivo, a que se puede dar el nombre de esencia cognoscitiva de una "intuición categorial" referida a una situación objetiva. Pero, ¿cómo podrá entenderse el plus cognoscitivo a que damos aquí el nombre vago de "plenitud intuitiva" (Fülle)? No puede ser un fragmento del sentido; pero, entonces, ¿qué ganancia intelectual se añade con el conocer al mero pensar? Quizá solo la noticia de la existencia in rerum natura de lo pensado. "Claridad" no es aumento en el sentido de la "distinción", del desarrollo del sentido -de lo inteligible-, sino comprobación de que existe un acto de la conciencia cuyo sentido propio es una "esencia cognoscitiva", porque va acompañado de plenitud intuitiva; y ello es el único índice concebible de la existencia de un objeto del mismo sentido que esta esencia cognoscitiva.

Unas veces -cuando sustrato y determinación remiten a hechos-, la plenitud del acto es el conjunto de sensaciones -datos hyléticos que fundan una percepción- que son aprehendidas como representantes de las propiedades individuales del individuo mismo conocido. Pero cuando la situación objetiva que se pretende conocer está basada en objetos que son ya constitutivamente categoriales (είδη , por ejemplo), cuando no es posible recurrir a la presencia de datos hyléticos, la descripción del conocimiento

se vuelve inefable, o quizá, es imposible con solos los recursos aprestados. Con ellos, en efecto, no podemos intentar hacer otra cosa que achacar el conocimiento a plenitud intuitiva sensible del acto fundante en la receptividad; pero la plenitud sensible lo es de un objeto que, justo, es el individuo y no su esencia.⁴⁰

O bien buscaremos la salida procurando sostener que no se trata más que de un incremento de distinción en el modo como está intencionalmente presente el sentido. O sea, de algo que no es, en sustancia, más que un pensar mejor el sentido del juicio. Reduciríamos así a análisis conceptual todo lo que no sea conocimiento sensible; y, por otra parte, nos veríamos forzados a sostener que, de modo implícito, nuestra razón conoce todo, y que conocer sólo es irse dando cuenta - ἀναμνηστέον - de lo que yace desde siempre en el fondo oscuro del depósito de la conciencia. La intuición de esencias, o sea, la vivencia del dárseos por fin una relación eidética cualquiera; y, en general, en verdad, todo el conocimiento -puesto que las situaciones objetivas son ya objetos categoriales o ideales- estaría mal descrito, cuando se pretende que es descubrimiento (o, al menos, que lo característico en él es descubrir pasivamente la realidad).

Sin embargo, los fenómenos nos enseñan que nos equivocamos si hablamos así. Sobre todo, claman que conocer no es repetir una idea más explícitamente. O, para regresar a lo que nos guiaba en esta nueva incursión por el arriesgado margen de nuestra investigación: que lo esencial del acto de conocer se escapa cuando sólo lo entendemos como síntesis de dos nóemas, de dos sentidos.

¿Y qué tendría que ser este sentido que viene a llenar el mero juicio coincidiendo con él? Si aún hablamos del conocimiento, es

evidente que tiene que tratarse del sentido del objeto mismo, de la cosa misma que llamo conocida.⁴¹ Así, pues, las cosas tienen sentido, y absolutamente el mismo que constituye mis juicios sobre ellas. En rigor, por cierto, yo no podría entender de cualquier cosa más que este objeto categorial y, por otra parte, la noticia, quizá, de su existencia. Lo no categorial de las cosas, lo fáctico de los hechos, como otras veces decíamos, es, en cuanto tal, inconocible. O, con otros términos: sólo lo racional de la realidad puede ser conocido, por más que nos falte explicar cómo es que, sin embargo, diferenciamos el mundo sensible del mundo inteligible.

En cualquier caso, hagamos a un lado las aporías de la teoría del conocimiento -que confesamos que para nosotros son tales en el sentido exacto y pleno de la palabra- y atendamos, de vuelta de ella, a nuestra cuestión de la distinción justa entre los dos órdenes de objetos categoriales a que venimos refiriéndonos como "los sentidos" y "los objetos".

A primera vista, la incursión en la teoría de la verdad parece contribuir grandemente a borrar las distancias. En efecto, si un mero sentido es idénticamente lo mismo que lo inteligible de la situación objetiva juzgada (y saltamos aquí la referencia al "sentido impetativo" qua nóema; no hablamos de él sino en cuanto sentido de la cosa misma), como esto inteligible es cuanto hay de categorial en la situación objetiva, entonces sentido y objeto son idénticamente lo mismo. Aparte de este unum queda únicamente lo ininteligible, lo estrictamente individual e individuante en la situación objetiva -si ésta no es enteramente categorial-: su existencia, su tiempo, su materia.

Este es, en mi opinión, el verdadero fondo de la doctrina de Husserl en los importantísimos capítulos cuarto y quinto de la Primera Sección de su Lógica Formal y Lógica Transcendental, en los que intenta demostrar la tesis que dice que la ontología formal y la apofántica formal tratan ambas de lo mismo, sólo que con actitudes diferentes. El punto culminante de su prueba es la elaboración de la noción de "sentido" (juicio lógico), que termina definida como: "el objeto categorial mentado (vermeinte) en cuanto tal"; o: "la situación objetiva mentada en cuanto tal."²

No es esto sino el resultado de la exposición del fenómeno que hemos considerado ahora nosotros; pero desgraciadamente no parece tomar en cuenta las necesarias descripciones de los otros fenómenos en que antes habíamos meditado.

Volvamos la mirada a un caso cualquiera en que un juicio sea falso. No es necesario remontarnos, en principio, a las contradicciones, ni siquiera a los "contrasentidos materiales". Un nóema lógico, un mero juicio lógico falso refiere, por su propia naturaleza, en la manera que hemos expuesto ya, a un objeto inexistente. Este objeto inexistente, además de sus posibles caracteres individuantes, habría tenido que consistir, en sustancia, en la misma situación objetiva que es por su parte el juicio lógico, sólo que "intuitivamente dada". Por cierto -pero pasemos esto por alto hasta un próximo capítulo- que no hay modo de comprender la síntesis entre el objeto categorial o ideal y sus caracteres individuantes. Sea de ello lo que quiera, una cosa no sería más que un juicio lógico en el tiempo, para decirlo con suficiente contundencia; o bien: un amasijo de formas categoriales -idénticamente las mismas que componen el juicio lógico- rodeando un núcleo ignoto de puro tiempo y durando con él, y todo ello sometido a la vicisitud del cambio.

En el caso de un juicio falso acerca de una situación objetiva fáctica -es relativamente fácil deshacer a estas alturas la equivocidad de este término- no podríamos más que aducir como

aclaración del fenómeno que, sencillamente- ¡y misteriosamente!-, ninguno de esos núcleos inconocibles de tiempo bruto se había dejado recubrir por el objeto ideal que aparece sin mezcla en nuestro juicio. Pero esto lleva consigo, desde luego, que cualquier juicio nuestro es, él mismo, un posible, en la acepción leibniziana; un ente real posible, que diría un aristotélico. Luego las contradicciones y los contrasentidos materiales -o sea, los juicios que contradicen a verdades sintéticas a priori- son, ellas mismas (ni siquiera es que los signifiquen), entes reales posibles. Recuérdesse lo que demostramos acerca del fundamento último de la analítica pura y de la consiguiente tarea que es la elusión sistemática del contrasentido formal, y, a fortiori, lo poco que ya hemos dicho sobre los contrasentidos materiales; entonces se disiparán las dudas que puedan caber sobre la necesidad lógica con que está extraída esta conclusión.

Y en el caso de un juicio falso acerca de una situación objetiva eidética, naturalmente, como acabamos de decir desde otro punto de mira, lo único que podemos hacer es ni más ni menos que negar que haya tal cosa. Tendríamos que declarar ilusión a todo juicio falso acerca de objetos de orden superior, con lo que nos veríamos arrastrados a la negación del principio de contradicción; pues es evidente que son posibles dos juicios contradictorios sobre cualquier objeto de orden superior. Por más que nuestros principios nos forzarían también, en el colmo de la bancarrota de la razón, a declarar ilusión a este falso y familiar principio nuestro de contradicción; ni siquiera podríamos negarlo.

¡Con cuánta razón, pues, habla Husserl otras veces, cuando reconoce, por ejemplo, que todos los objetos ideales se dividen en

dos órdenes: las significaciones y aquellas especies que no son significaciones; o cuando, ampliando la precisión de su idea, dice que todos los εἶδη pueden ser como vaciados en materia de significaciones! Según esto último -jamás desarrollado por Husserl-, los verdaderos actos expresivos, los verdaderos actos conferidores de significación son los que plasman en este nuevo medio todos los demás sentidos. Y la relación entre las significaciones y el resto de los sentidos (entre "sentidos" y "objetos", en nuestros términos a sabiendas equívocos, que pueden aquí ser abandonados por fin) está pensada, en primer lugar, de tal modo que a cada sentido, a cada esencia o situación objetiva corresponde una significación, pero hay significaciones para las que se buscaría en vano esencia (bien sea por imposibilidad apriórica o formal o material, bien sea porque, de hecho, tal objeto categorial no exista -y en este último desconcertante miembro de frase sigue ocultándose un grave problema-).

Nótese que los juicios falsos -todos indistintamente están aquí en el mismo caso- no es que no sean "signos naturales formales"; remiten, pero a nada. Gracias a la verdadera existencia de su significación (salvada del dominio impracticable del sinsentido), la referencia intencional está sustentada suficientemente, y es, desde luego, una verdadera referencia (ya señalamos que tener sentido y designar "un objeto" son una y la misma cosa); sólo que a nada, como una flecha que no encuentra diana. No hay, por consiguiente, que multiplicar absurdamente los entes doblando a los existentes con los "no existentes" pero que existen en alguna forma; más bien se tendrá que ver conducida irremisiblemente a esta sin duda funesta exuberancia óptica toda teoría que confunda en

en uno juicio y situación objetiva juzgada. Hemos recorrido muy brevemente los principales absurdos de la asimilación de las cosas a significaciones; pero no precisamente menores son los que tiene que inferir toda teoría consecuente que asimile las significaciones a las cosas (esto es, que no distinga, entre las cosas y las palabras, los verdaderos objetos lógicos). Estos son temas que sólo rozamos en su momento, pero que dan materia interesante a largas disquisiciones sobre ontología (y, especialmente, ontología teratológica).

Tenemos, con todo, que confesar sin ambages que sabemos perfectamente que no poseemos una teoría acabada sobre el problema que discutimos. Apenas si tenemos los rudimentos de una teoría futura, que comprometería en una sola empresa -la filosofía de la lógica- a la metafísica general (la ontología fundamental, en el vocabulario inicial de Heidegger), la ontología y la teoría del conocimiento.

Sólo comprendemos que tenemos que separar en un orden propio a los objetos lógicos; quizá este orden, por otra parte, no contenga sólo a los objetos lógicos -ni siquiera tomados en el sentido amplio en que los hemos determinado-. Pero es enormemente difícil señalar qué rasgo ontológico unifica semejante dominio del ser (la palabra extrema aquí su generosidad expresiva).

De los objetos lógicos no hemos podido decir sino que son signos formales, siempre inobjetivamente constituidos por la conciencia cognoscente, que limitan con el sinsentido, que pueden ser verdaderos o falsos, que son de naturaleza categorial o ideal, que sustentan esencialmente la posibilidad de la comunicación intersubjetiva y que observan respecto del resto de objetos categoria-

les una relación de correspondencia perfectamente determinada. No es poco, pero no es suficiente. Ya la verdad o la falsedad son notas que no podrían predicarse de todas las significaciones, que están restringidas a las ἀποφάνσεις y que ni siquiera se aplican directamente a todo el inmenso ámbito que Husserl reconoce al juicio (como mero dotar de forma sintáctica a una materia) -ni aun limpio del error decisivo que hace de los juicios, cosas-. Y determinar las significaciones que deben pertenecer al ámbito de la lógica es cosa difícil; pues aunque, por nuestra parte, nos hemos atendido al criterio claro y constante de Husserl, tampoco puede negarse que, en principio, si las significaciones "lógicas" poseen el mismo carácter ontológico que las no consideradas tales por Husserl, la misma ciencia debe extenderse a todas y permitir que, en el momento apropiado, luego de la introducción de la importantísima idea de la lógica platónica-husserliana, su concepto se ensanche lo bastante. Así, ya Pfänder en 1921 definía la lógica como la ciencia que se ocupa de este campo de entes singularísimos que son las significaciones, sin restricción;⁴³ en lo que se anticipó en buena medida a la mayor parte de los intentos practicados hasta aquí en terrenos tales como la lógica de las normas, la de las preguntas y la de las órdenes (lógicas que, en algunos casos, conocieron un desarrollo independiente y muy temprano en el círculo de los discípulos del maestro de Munich). Realmente es muy difícil negar de entrada carácter de lógicas a las significaciones acerca de las cuales poseemos lógicas -a menos que se muestre que éstas son construcciones ilusorias y radicalmente mal planteadas-.

Lo que, sin embargo, no hemos obtenido todavía es una pro--

piedad ontológica que marque unívocamente a las significaciones y las distinga de los objetos categoriales que no son significaciones. Sólo tenemos ésta vaga y hasta desconcertante, que señala que las significaciones son, incluso cuando no pueden ser o no son los pseudoobjetos a que remiten.

Cosa que sabemos una vez que objetivamos los contrasentidos o los juicios falsos en general. Y esto es de advertir, porque podríamos estar tentados de buscar una falsa salida, en vista del hecho que nos ha permitido establecer con visos de definitiva nuestra primera verdad en la cuestión. Podríamos pensar por un momento que las significaciones son objetos que pueden ser verdaderos, que pueden ser "cumplidos"; pero que, de por sí, son incapaces de estar en el polo óntico de la relación de adecuación que es la verdad, porque, como objetos absolutamente carentes de toda "plenitud intuitiva", no están en condiciones de llenar ellas a otros sentidos, por así decir, aún más vacíos que ellas mismas. En tanto que a los objetos categoriales que no son significaciones les sucede todo lo contrario: por lo mismo que no son significaciones, poseen cierta plenitud intuitiva, de modo que nunca están en el polo lógico de la verdad, pero siempre pueden estar en el óntico (siempre pueden ser "sentido-s impletivos").

En rigor, esta determinación de la diferencia coincide con declarar verdaderos seres a las especies que no son significaciones y auténticos no entes, auténticas nada-s a las significaciones; pues algo que no tiene ni la menor eminetiam rei, algo en lo que nada se distingue de nada porque no hay nada, es, precisamente, la nada misma, no es res. En términos husserlianos, no es objeto (Gegenstand), puesto que su concepto no podría ocupar el lugar del

sujeto en ninguna predicación verdadera posible. Por consiguiente, sólo cabría una única significación: la nada; y se le darían muchos nombres distintos. Naturalmente, el conocimiento sería absolutamente no explicable si esto fuera cierto, pues ningún "cumplimiento" sería posible, ni aunque pensáramos reducido todo sentido impleitivo a la nada también. Desde luego, la lógica sería una empresa absurda, por ese camino.

Luego las significaciones se parecen a los demás objetos categoriales en que, como ellos, poseen distinción interna, son propiamente (luego son algo: esto o lo otro). Y, sin duda, pueden cumplir el sentido meramente intencional en que, como tales, consisten las significaciones de significaciones. Pueden aparecer, todas las significaciones, en el polo óntico de la relación de la verdad, precisamente porque, como indicamos, para toda significación hay otra posible (fundamento ontológico y lógico de la serie infinita de los "metalenguajes"). En cierto modo, los entes se nos multiplican aquí in infinitum.

A fin de cuentas, éste es otro rasgo ontológico diferencial de las significaciones, aunque secundario. Nos falta la raíz común a todos esos caracteres ontológicos derivativos (y, si la tuviéramos, nos faltaría la raíz común a ella y a las demás raíces ontológicas de las otras regiones: el conocimiento del sentido del ser).

No parece, pues, que quepa en esta cuestión un ensayo con probabilidades de éxito que no consista en atender directamente a aquella propiedad diferencial que es el hecho de que las significaciones son, incluso cuando no son o no pueden ser los pseudo-objetos que significan. ¿Por qué son las significaciones, cuando

no son sus objetos? Es indudable que aquí da noticia de sí el fundamento ontológico peculiar de las significaciones en cuanto segregadas del resto de los objetos categoriales. Hay una ley ontológica diferente para las unas y para los otros; hay dos órdenes de condiciones de posibilidad de la existencia ideal. Pero, ¿cómo puede explicarse este hecho desconcertante?

Es imposible no distinguir dos auténticas especies divididas de existencia ideal, dos modos de existir idealmente. Ahora bien, si uno de ellos es el que tienen ciertos "objetos" -predisamente sólo en cuanto no objetivados todavía, en cuanto meras significaciones-, cuando aún no cumplen las condiciones mínimas de la posibilidad de la unidad de los otros, de los objetos genuinos, parece acudir por sí sola la idea de que aquéllos -las significaciones- son verdaderos infragbjetos, objetos que no caen bajo la jurisdicción de las leyes que rigen la unidad posible de los objetos de verdad; objetos, pues, que ni son objetos; unidades de sentido que no son ni pueden ser unidades de objetividad genuina. Para ser de algún modo que merezca el nombre de ser, es imprescindible siempre reunir más requisitos -en general, muchos más- que los que cumplen las significaciones. Terminaríamos diciendo, si nos dejamos llevar por las últimas ideas sugeridas, que, hechas todas las salvedades que nos han enseñado las páginas precedentes, en definitiva, las significaciones ni son, ni pueden propiamente ser.

Es exactamente para este modo de existencia ideal mínima y peculiar para el que deseamos introducir el antiguo nombre de ens rationis. No todas las connotaciones de la idea estricta del ente de razón quedan con esto aceptadas y dadas como cosa supuesta

y entendida; precisamente, por ejemplo, la más notable de ellas, aquella que define al ente de razón, esto es, su oposición a la existencia real (ens realis -actual o potencial-), no queremos sobreentenderla. Es cierto que el modo de ser de las significaciones, tal y como nos lo descubre nuestro análisis, consiste en que no pueden ser objetos genuinos; pero estos objetos genuinos de que hablamos aquí no está averiguado que sean los entia realia. No necesitamos comprometernos con ninguna metafísica; al contrario, nuestro deber es no ffanquear a ciegas la entrada a ninguna teoría que explique más de lo que nuestros datos nos dicen (aunque, en correspondencia, tampoco nos está permitido rehuir ni una sola consecuencia metafísica que se extraiga correctamente de las premisas asentadas).

Por más que pueda producir confusiones -por ejemplo, la fundamental tergiversación que sería pensar que cuanto expongo no es más que un producto de la adopción, encima disimulada, de un punto de vista cualquiera en metafísica-, debe usarse en nuestro contexto el término "ente de razón". Son muchos los motivos que avalan esta convicción. El primero, sin duda, la imposibilidad radical de ser "objeto" que sufre una significación (con independencia, repito, de la ulterior interpretación ontológica de tal aún oscuro "ser objeto"). Este rasgo de los entes lógicos ha sido visto perfecta y profundamente por la tradición aristotélica -y, sobre todo, por la gran rama de ella que es el tomismo-; ha sido destacado por ella con mucho más rigor y con mucha más insistencia que por los filósofos de la lógica influidos por Husserl. Siendo, como es, el carácter ontológico más hondo de los entes lógicos, Husserl mismo tendió, progresivamente a desconocerlo; y ello, por ra-

zones muy graves, que tocan a la raíz misma de la fenomenología trascendental. Las examinaremos brevemente páginas adelante.

La significación no tiene más realidad efectiva que la del puro correlato intencional de un acto del entendimiento (y puede serlo, como hemos visto, de dos modos diferentes, que quizá pudieran calificarse de "potencial" -el originario- y "actual" -el secundario-). Hecha la salvedad de esta su doble manera de es objective, sin duda es una buena descripción de los fenómenos la plasmada en la antigua fórmula escolástica: es objective in intellectu tantum. No es clase ninguna de es reale, porque la significación no se confunde jamás con el acto objetivante; pero es un ser polo intencional de los actos objetivantes que lleva consigo la imposibilidad de ser además cualquier otra cosa —en la medida en que las leyes de la unidad de todo objeto en sentido pleno no rigen para la unidad de la significación en cuanto tal—.

Todo ello no debe hacer olvidar, sin embargo, otro lado de la cuestión, de inmensa importancia y pleno de problemas que no podemos aspirar a analizar aún. Y es que la significación es ente de razón, pero no puede ser sólo ente de razón; no puede poseer, simplemente, el carácter negativo en que consiste esta su oposición tajante ante al ser objeto genuino. De lo contrario se cierra absolutamente la posibilidad misma de la elaboración de una teoría de la verdad.

De nuevo giramos en torno al punto central, más oscuro y más cargado de consecuencias que encontramos en la teoría de la significación. Lo expusimos brevemente al comienzo del estudio, cuando mostramos —sin referirnos a la propiedad últimamente establecida—

que la proposición, o sea, el objeto lógico por excelencia, tiene la estructura formal de una situación objetiva y es, en cierto modo, la situación objetiva conocida (que es todo menos una significación) en cuanto conocida (intentio secunda). Lo que adelantamos entonces ha recibido ahora un aumento esencial de claridad con ocasión de la breve descripción del fenómeno de la verdad.

La significación no es siquiera lo conocible de las cosas mismas, sino que tiene que ser pensada -puesto que hay que explicar no sólo la falsedad, sino también y sobre todo la verdad- como, por así decir, el reflejo subjetivo (y sólo subjetivo; pero no meramente humano) de aquello conocible; o, como decíamos, lo conocible en cuanto conocido -en cuanto asimilado por la conciencia y vaciado en un nuevo molde y un nuevo material, susceptible de transmisión intersubjetiva a través del uso de las palabras-. El "sentido impletivo" no puede ser, como mostrábamos, otra cosa que lo conocible de las cosas mismas. En ellas, cuando son individuales, está misteriosamente sintetizado con la facticidad bruta; pero el fenómeno del conocimiento exige que pensemos que es la índole idéntica misma de las cosas la que constituye el sentido impletivo de un acto de conocimiento -y esto, como hemos advertido tantas veces, es cosa que no da por supuesta ninguna solución en la "controversia acerca de la existencia del mundo"-. Falta por concebir qué fundamento tenga en la significación la adaequatio que es la verdad. Y habrá que reconocer, como único primer paso posible para la teoría (y la metafísica) del conocimiento, que si el juicio lógico debe poder ser verdadero, entonces tiene que tener una semejanza esencial con la índole conocible de las cosas mismas. Un reflejo, como tal reflejo, no puede poseer todas las características ónticas

de lo que refleja, aunque en cierto modo (inmaterial e inespacial) contenga entero a lo reflejado. Quizá esta ilustración -que guarda parecido con lo que otras veces se ha dicho del misterioso "concepto formal"- no sea del todo inadecuada para referirse a la verdad. Por otra parte, así como en el ejemplo la cosa y su imagen son objetos reales -sin serlo de modo idéntico-, así también la significación y el sentido impletivo pueden identificarse en algún modo gracias a que coinciden en ser entidades ideales -sin serlo de manera idéntica-.

No podemos hacer otra cosa que proyectar estudios futuros sobre este tipo de ser de razón que reconocemos a los objetos lógicos. No tenemos sobre ellos más que el esbozo mínimo de teoría que acabamos de exponer.

c) El problema de la abstracción

Sin embargo, todavía cabe desarrollar un poco más el sentido de esta reacuñación en un nuevo material con que Husserl gusta de describir la transformación de lo que es el sentido impletivo en lo que es el "sentido meramente intencional", la significación.⁴⁴

Si ambos son objetos categoriales, en efecto, entonces lo que tienen en común es el repertorio total de las formas del entendimiento. Objetos -en acepción restringida- y significaciones son compuestos de formas categoriales que inhieren sobre núcleos de materia sintáctica, en el corazón de los cuales se oculta siempre, en última instancia, el objeto individual mismo, la cosa sensible misma que está ofrecida por la receptividad a toda la acción conformadora del entendimiento.

Este es el fundamento de que la objetivación de las signi--

ficaciones nos las muestre ordenadas bajo las mismas categorías que el resto de objetos categoriales. Así, por ejemplo, un juicio lógico posee la forma de situación objetiva; un concepto -en el sentido descriptivo de esta palabra, que no coincide ni con el de "concepto formal" ni con el de "concepto objetivo"-, la de objeto (Gegenstand); un grupo cualquiera de juicios reunidos al azar, la de coniunctum; y así sucesivamente. Si ocurriera otra cosa, entonces se daría el caso absurdo de que las significaciones objetivadas no serían en absoluto objetos en general.

Dicho en otros términos, a las significaciones en cuanto objetos intencionales las clasifica por su forma analítica la ontología formal, exactamente como a cualesquiera otros objetos intencionales.

De modo que la diferencia ontológica entre esencias y significaciones no puede ser buscada sino por el lado de las respectivas materias. La plasmación en el material significativo (o expresivo, como suelen decir las Ideas I) es sufrida exclusivamente -otra cosa es contrasentido- por las materias sintácticas.⁴⁵ Y, como éstas son únicamente el producto que vimos de la sedimentación de la obra de anteriores acciones sintácticas sobre núcleos absolutos de materia bruta precategorial, en realidad es este núcleo último el vaciado en significación.

Sin embargo, lamentablemente, tal cosa es por completo incomprendible dentro de la doctrina de la fenomenología trascendental. Pues si la materia del núcleo, en último extremo, es cosa del todo extraña al entendimiento (ἄλογον), carece de sentido que pueda ser íntimamente manejada por él hasta devenir materia expresiva. La operación comenzaría en un momento que está

excluido a limine por la doctrina, ya que el núcleo $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ es materia sensible en sí misma. ¿Qué clase de transformación sería ésta de una materia sensible en materia expresiva a través del ya inconcebible paso por el estado intermedio de materia intelectual?

Si el entendimiento es pura espontaneidad informadora, como el traslado de una materia a materia expresiva no puede consistir en la recepción de una nueva forma -que convertiría en no-objetos en general a las significaciones, en región de "objetos" donde no valdrían las leyes de la ontología formal-, supuesto que las facultades dóxicas no son sino la sensibilidad y el entendimiento, habría, además, que exigir que la transformación que estudiamos la llevara a efecto la sensibilidad. Lo cual no hace sino entenebrece la aporía, porque a la sensibilidad no se le puede adjudicar claro está, ningún papel en el manejo de objetos de los que al menos sabemos con certeza que no son sensibles.

El otro único escape que parecería ofrecer el repertorio de ideas de la genealogía trascendental de la lógica es asimismo del todo impracticable: pensar que la conversión en ente de razón no le ocurre directamente a la materia nuclear sensible, sino a ésta en cuanto ya recibida en una forma subsintáctica o nuclear. Ello supondría que las sintaxis significativas no estarían sustentadas sobre las mismas formas nucleares que las sintaxis no significativas; por ejemplo, que habría dos modos diversos de ser sujeto. Y esto no sería sino, otra vez, la ruina completa de la idea de la ontología formal; la relegación de las significaciones a un dominio absurdo, por así decir superrracional, de nuevos $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$.

Estamos así en el mismo punto en que ya antes nos vimos: el entendimiento, necesariamente, está mal descrito en la fenomenología husserliana. Y, como consecuencia inmediata de ello, la teoría

de la abstracción en su sentido clásico, o sea, la teoría del ascenso desde los objetos sensibles a los objetos categoriales, es también deficiente. Luego la propia teoría de los objetos categoriales tiene que ser, al menos parcialmente, falsa -con independencia de que lo sea en otros respectos; por ejemplo, porque no comprende adecuadamente la índole de las significaciones como entia rationis-.

d) Corolario

Antes de ensayar en la ontología formal un nuevo avance que nos conduzca al término provisional de estas investigaciones, conviene lanzar una ojeada atrás y recoger explícitamente algunos frutos de cierto interés que se nos han venido a las manos sin que apenas nos hayamos percatado de tal cosa.

Sobre todo, hemos resuelto en lo esencial el problema que decidimos que nos guiara en estas rutas difíciles: probar que la ontología formal y la apofántica formal tratan ambas de lo mismo, sólo que con actitudes diferentes. La teoría formal de los objetos y la teoría formal de los juicios contienen las mismas entia (matemáticamente expresables), aunque sus temas no coinciden totalmente.

La condición que hace posible que esto suceda efectivamente como afirma la tesis de Husserl es la coincidencia parcial del ser de los juicios y del ser de los objetos; o, más concretamente expresado, la absoluta coincidencia del aspecto de unos y de otros en que fija su mirada el análisis puro, la matemática general.

Como hemos visto, tal aspecto es la forma (llamada por Husserl analítica),⁴⁶ correlato de la espontaneidad de la facultad de la conciencia a que hemos denominado "entendimiento" (no obsta para que ello sea así que el conjunto de la doctrina de Husserl sobre el entendimiento no sea verdadero). Y como a los objetos del mundo, a las partes del mundo -y aun a los objetos que ya son de orden superior -sólo se les reviste de formas cuando son traídos a sustratos de las acciones específicas del entendimiento, y éstas son los juicios (τὸ κατηγορεῖν), a las formas analíticas se las puede dar el más significativo nombre de "formas categoriales". También aquí no es obstáculo que Husserl no ofrezca, de ningún modo, una teoría suficiente sobre esta espontaneidad primitiva que es el traer a sustrato de un juicio un objeto del mundo de la vida (fundamento de la teoría de la abstracción).

Por otra parte, juzgar es, originariamente, constituir nexos, que en cuanto tales no son ni pueden ser ataduras sensibles, entre un sustrato y una determinación suya (absoluta o relativa).⁴⁷ "Nexo", en griego, se dice σύνταξις. En consecuencia, otra calificación más plena de sentido para las formas analíticas es la de "formas sintácticas" -recuérdese que creemos imprescindible distinguir dos especies de tales; pero tampoco esto impide aquí aceptar en líneas generales lo que propone Husserl-. De acuerdo con esto -y con el resto del detalle de la complicación y la modificación de los compuestos sintácticos en otros compuestos sintácticos-, todo objeto del entendimiento es en cuanto tal un objeto sintáctico o, si queremos llamarlo con un nombre menos expresivo, un objeto categorial: una sintaxis de materia y forma que, por contener formas (aunque hemos probado que no sólo por eso), difiere ontológi-

camente de lo que no es más que materia bruta. A ésta se llama ser real (reell o real, según pertenezca o no a la región fenomenológica), porque "real" remite en última instancia a la palabra que en griego es ῥεῖν ; y lo real (mundano o no) es sustancialmente flujo, tiempo (cósmico o "interno"). En contraste, a los objetos sintácticos se les llama ontológicamente "ideas", o mejor, εἶδη , en memoria del hombre que supo reconocer el primero su especificidad (su identidad absoluta, que tiene por condición suya la atemporalidad): Platón. (Y de nuevo hay que hacer aquí la salvedad de que esto debe ser defendido en principio, aunque esté pendiente la obligación de ofrecer una teoría adecuada del ser real y del ser ideal; y ya estamos convencidos -y aún avanzaremos mucho en esta convicción- de que la doctrina de Husserl sobre el ser ideal no es perfecta.)

A primera vista, el problema de la relación entre la analítica apofántica y la analítica ontológica se nos disolvió en la tesis de la indiscernibilidad de ambas. Examinamos cómo, en efecto, Husserl sólo proponía que se distinguieran dos modos diversos de existencia ideal, pero no exponía ninguna teoría verdaderamente tal sobre este punto. Nosotros hemos conseguido los comienzos de esta doctrina, cuya pieza esencial es la diferencia entre entia rationis y objetos sintácticos que no son entia rationis. Husserl habla, en el caso de los primeros, preferentemente de significaciones (Bedeutungen) o sentidos expresivos (ausdrückliche Sinne), guiado sin duda por el hecho de que tales entes de razón aparecen, principalmente, en la vida del hombre, como significaciones de sus palabras (únicos signos expresivos en el sentido estrictísimo, según nos enseñó la descripción). Nosotros, con expresas reservas

sobre el alcance ontológico e histórico del término, hemos creído que es de justicia apegar la locución entia rationis de la tradición aristotélico-escolástica, dada la suma de rasgos análogos o idénticos que encontramos entre las significaciones husserlianas, tal como la descripción minuciosa nos las ofrece, y los entes de razón (relaciones de razón que son intentiones secundae). Justamente, luego hemos visto la estricta imposibilidad en que Husserl se vería para explicar en el marco general de su doctrina esta última distinción, que es de máxima importancia en la filosofía de la lógica.

Es desde el punto de vista alcanzado mediante ella desde donde podemos realizar una separación suficiente, acorde con la tesis de Husserl, entre la analítica apofántica y la analítica ontológica. Las formas sintácticas son las mismas para los juicios lógicos que para las situaciones objetivas extralógicas; pero ello no anula la amplia distancia que hay entre unas y otras situaciones objetivas. Consecuentemente, no puede ser idénticamente el mismo interés del que estudia situaciones objetivas que tienen un componente esencial de entes de razón, y el interés del que estudia situaciones objetivas que no son ni pueden ser entes de razón (y que, en esta medida, podrían ser calificadas, en general y sin compromiso, de entia realia). Aquel interés es el interés propiamente lógico; éste, el interés propiamente matemático.⁴⁸ Pues la matemática general y la ontología formal son una y la misma cosa, siempre que la primera no pierda lo esencial del interés ontológico—en los términos en que acaba de ser definido—. Pero estas dos últimas frases exigen un breve comentario.

La delimitación de la esfera lógica a la de los objetos sin-

tácticos entes de razón sólo se justifica a la vista de las dos partes primeras de este estudio. Lo esencial es que merece por antonomasia llamarse "lógico" lo que puede ante todo ser verdadero, pues la lógica es, por su idea, la ciencia de la ciencia, y la ciencia es el método de la verdad íntegra (o la suma total de las verdades); y, por extensión, cabe que se llame "lógico" a cuanto presenta idéntica estructura ontológica que lo que puede ser verdadero, aunque difiera de esto tanto, que, precisamente, no sea ya susceptible de verdad o falsedad. Pero verdadera o falsa (veritas intellectus) puede ser, sobre todo, y por adecuación a lo que, simplemente, es o no es, la situación objetiva que es ens rationis; y, por extensión, todo objeto sintáctico que es ens rationis (la teoría de las "significaciones" no proposicionales ha quedado anunciada, como era imprescindible, bajo el rótulo: "modificaciones noemáticas de la doxa"; una tarea de orden superior, que, justo por ello, no hemos necesitado tocar,⁴⁹ es la referente a los análogos de las significaciones en las esferas supradóxicas -tómese esta expresión al pie de la letra- del ^tsentimiento y la voluntad).

En cuanto a la matemática general, a la desprendida de la cantidad, en principio sólo es cosa clara su estructura científica propia: la unidad de la teoría en la acepción suprema de la palabra; la unidad axiomática, realizada por todas partes consciente y transparentemente. Ahora bien, la constitución de este método supone su idoneidad para el estudio de la región del ser en que se aplica. Una multiplicidad en general -en el sentido preciso definido- puede ser adecuada para el tratamiento matemático sólo si pertenece por su forma a un género preciso, que denomina-

mos en su momento "multiplicidad definitiva", o por la razón aducida, "matemática". Y demostramos que sólo se puede pensar una única multiplicidad matemática infinita, luego una sola disciplina matemática suprema. Mostramos además que las formas sintácticas son los miembros del conjunto definido o matemático. En consecuencia, la matemática no estudia sino las formas de los objetos en general, las modificaciones y complicaciones de "algo en general". Es, por tanto, la ontología formal misma, aunque mirada en cuanto desprovista de su fundamentación filosófica.⁵⁰

Aunque, naturalmente, por otra parte está el hecho de que también la doctrina pura de las formas pertenece a la mathesis universalis, y es ese fragmento de ella que, justamente, no puede tener exacto paralelo en la ontología. La ontología formal aprovecha también a la pura lógica de las formas, pero el desarrollo infinito de ésta, en los límites inmensos de la sola evitación del ~~sin~~ sentido, es, exactamente, una pura cuestión de la lógica, que se resuelve con el método matemático. ¿Cómo es esto posible?

Indudablemente se trata de una ampliación de la genuina multiplicidad definitiva más allá de sus límites propios, en el campo de los entes de razón. En este caso, como es lo peculiar para la constitución de un ente de razón, se toma incluso a los absurdos analíticos como si existieran de verdad, y se estudian sus combinaciones haciendo provisional caso omiso de que semejantes pseudoobjetos violan las leyes supremas impuestas a la unidad de todo auténtico objeto sintáctico —de todo el que no sea sólo por modo de polo intencional del entendimiento—, y por tanto, violan las reglas ~~supremas~~ propiamente lógicas (las pertenecientes a la lógica formal de la verdad).

Esta matemática en el terreno de los entes de razón tiene una inmensa importancia. De hecho, métodos matemáticos fundamentales son sólo propios de esta ampliación extraontológica de la mathesis universalis (recuérdese cuánto preocupó durante toda su vida a Husserl la aclaración filosófica del empleo de números imaginarios). Nuestra matemática no puede ser encerrada en la idea de la analítica ontológica pura.

En este punto es en el que Husserl advierte acerca del verdadero interés ontológico inseparable de la idea de la matemática; o mejor dicho, que la matemática es, por su idea, verdaderamente una ciencia, o sea, una ciencia de objetos (no de entes de razón -aunque estas palabras no las utiliza, claro está, Husserl mismo-); y éstos no pueden ser sino el conjunto de las formas sintácticas. La otra matemática es una mera teoría de juegos, "una mera disciplina de juegos deductivos con símbolos,"⁵¹ y sólo, pues, una técnica al servicio de una ciencia.

La doctrina pura de las formas, la matemática de los juegos deductivos (que es su extrapolación ontológica correspondiente; como si dijéramos, la dialéctica ontológico-formal fruto del uso ilícito del canon del entendimiento a manera de organon de una nueva disciplina) presenta el caso de una teoría de los entes de razón en cuanto puros entes de razón; y la causa es que prescindamos de las materias de las "significaciones" (o de sus trasuntos expresivos, tan carentes de explicación en la fenomenología trascendental) tan absolutamente, que ni siquiera deja en su lugar el hueco vacío de la forma "algo en general" (ya vimos que Husserl sólo puede decir que ésta es también una forma intelectual; y que semejante doctrina no está precisamente libre de problemas). La

doctrina pura de las formas es una analítica ontológica que no ve ya más que las formas analíticas mismas, abstraídas de toda concreción, consideradas, adrede, tal como no se pueden presentar -ellas, que sólo son formas de materias-.

La analítica pura ofrece en cambio, podríamos decir, el repertorio de las condiciones impuestas a las combinaciones formales para que puedan aspirar a existir concretamente, o sea, a sintetizarse con alguna materia posible. Por lo visto, las materias tienen sus exigencias; y precisamente en la medida en que les son propias, dan ellas lugar a que haya que diferenciar un elemento material y otro formal en los objetos de orden superior, sean o no "significaciones". Hagamos a un lado el problema de las materias significativas y analicemos ahora la categoría ontológica fundamental de "materia".

Notas

- 1 Cf. Id I, § 13, pp. 26s.
- 2 Cf. también Lóg, § 13, pp. 43ss.
- 3 Los dos lugares fundamentales para el estudio de esta noción son: Id I, § 72, pp. 133ss. y Lóg, § 31, pp. 82ss.
- 4 Cf. sobre todo Lóg, § 13 c), pp. 45s.
- 5 Vid. también Id I, § 74, p. 138s.
- 6 La distinción debe estudiarse en: IL (III, § 9) II/1, pp. 245 s. -añadido en 1913-; Id I, en los párrafos recién citados, más el 73 (pp. 136ss.); Lóg, § 6, pp. 25ss. Cf. Filosofía como Ciencia Estricta, p. 316. Esta cuestión tiene una importancia decisiva entre los fundamentos teóricos del principal argumento desarrollado en Crisis (cf. la "prinzipielle Scheidung zwischen dem objektivlogischen Apriori und dem Apriori der Lebenswelt", de que se habla directamente en § 36, pp. 140ss.); por ello, aparece en varios puntos capitales de la discusión acerca de Galileo (vid. § 9 j), p. 56 y § 9 c), p. 33).
- 7 Cf. Id I, § 75, pp. 139ss.
- 8 Lóg, loc. cit.
- 9 Ibid.
- 10 Cf. sobre todo Id I, § 10, p. 22.
- 11 "Die Logik...ist die Selbstausslegung der reinen Vernunft selbst, oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbesinnung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert" (Lóg, loc. cit., p. 27).
- 12 Cf. sobre todo Lóg, § 41, p. 98. Cf. IL I, A 244; Id I § 148, p. 307; Husserliana VII, pp. 27ss.
- 13 Vid. IL (IV, § 14) II/1, p. 334.
- 14 Vid. Lóg, § 13 a), p. 44.
- 15 Poseen máxima claridad las últimas páginas de la cuarta investigación en IL (IV, §§ 12-14), II/1, pp. 326ss.

- 16 Cf. Lóg, § 16 a), p. 50.
- 17 Sobre el sinsentido, cf., además del citado § 12 de IL IV, IL (I, § 15) II/1, pp. 52ss.
- 18 Me refiero a la "determinación exacta del concepto pleno de 'todo'", según IL (III, §§ 21-22) II/1, pp. 275ss.
- 19 Cf. IL (I, § 35) II/1, pp. 104s.
- 20 Husserl mismo afirma en Lóg, § 22, p. 62: "Der ganze Halt der Formenbildung ist die Rede".
- 21 Ni que decir tiene que las pasadas meditaciones sobre la forma y la materia de un objeto de orden superior respetaron esta ley eidética y se apoyaron en la significación de los enunciados y sus partes.
- 22 Dada la inseguridad de la distinción entre lo noético y lo noemático que domina la exposición central de este tema en IL (en VI, §§ 30-35), el lugar más claro es IV, § 14 (II/1, pp. 334s.).
- 23 Vid. Lóg, § 18, pp. 56s.
- 24 Vid. op. cit., § 15, p. 49.
- 25 Una descripción exacta de la naturaleza de los juicios que están en esta relación se ofrece diciendo que son: "juicios que no tienen en común ningún fragmento de sus materias sintácticas". (Lóg, Anejo III, p. 291).
- 26 Vid. op. cit., § 15, p. 49.
- 27 Vid. Lóg, §§ 16-17, pp. 49ss. Cf. Id I, §§ 122-123, pp. 253ss.
- 28 Se podría contestar con una exclamación del propio Husserl: "Man möchte hier fragen, ob unbemerkte Widersprüche nicht auch Widersprüche sind, und ob das logische Prinzip nur die Unvereinbarkeit bemerkter Widersprüche aussage, während es bei unbemerkten zulasse, dass sie zusammen wahr seien" (IL, p. 103).
- 29 Vid. Id I, § 106, pp. 218s.
- 30 Ver nuevamente los textos citados en el capítulo anterior a propósito del concepto amplísimo de juicio, o, por ejemplo: Lóg, § 39, pp. 95s.

31 Cf. sobre todo el extraordinario ensayo de Reinach que he citado a menudo: Zur Theorie des negativen Urteils.

32 Vid. Id I, §§ 97-98, pp. 201ss.; cf. Lóg. § 62, pp. 148s.

33 El punto esencial es el § 33, titulado: "Die Begriffe 'Bedeutung' und 'Begriff' im Sinne von Spezies decken sich nicht" (II/1, pp. 102s.) Quizá coincide esta distinción con la que se señala en I, A 244 entre conceptos simples y otros a los que deberíamos llamar "conceptos de orden superior".

La diferencia trazada en el citado § 33 es en realidad la misma que separa "der Inhalt als intendierender Sinn oder als Sinn, Bedeutung schlechthin" y "der Inhalt als erfüllender Sinn" (I, § 14; II/1, p.52); pero lo importante no es mencionar que hay ambas cosas -absolutamente imprescindibles, como vimos, para la descripción del conocimiento como síntesis de cumplimiento-, sino detenerse en el análisis e incluir en él cuestiones ontológicas.

34 Fundamentalmente, § 124, pp. 257ss.: "'Ausdruck' ist eine merkwürdige Form, die sich allem 'Sinne' (dem noematischen 'Kern') anpassen lässt und ihn in das Reich des 'Logos', des Begrifflichen und damit des 'Allgemeinen' erhebt. (...) Ein eigentümliches intentionales Medium liegt vor, das seinem Wesen nach die Auszeichnung hat, jede andere Intentionalität nach Form und Inhalt sozusagen widerzuspiegeln, in eigener Farbgebung abzubilden und ihr dabei seine eigene Form der 'Begrifflichkeit' einzubilden. (...) Der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt und von ihr Korrelativ intentionale Funktionen erfährt". Cf. también §§ 126-127, pp. 261ss.

35 Lóg. § 19, p. 57. Son sinónimos: "materialer Widersinn" y "synthetischer Widersinn" (II-IV, § 14 - II/1, pp. 335).

36 Cf. IL (I, § 34: "Im Akte des Bedeutens wird die Bedeutung nicht gegenständlich bewusst") II/1, pp. 103s. La interpretación que da Husserl de este fenómeno es muy distinta de la nuestra. Será examinada en el Anejo al final de esta Parte Tercera.

- 37 Cf. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, nn. 7 y 9 (y textos clásicos a los que remite), pp. 16ss.
- 38 Confróntense con todo esto los textos esenciales que permiten estudiar la posición de Husserl: Lóg. §§ 42-46, pp. 98ss. Cf. asimismo EJ. § 65, pp. 317ss.
- 39 Recuérdese la brillante descripción de Ortega que ya cité: Conciencia, Objeto y las Tres Distancias de éste (O.C. II, pp. 59-64).
- 40 Cf. el "estudio sobre representantes categoriales" en IL (VI, §§ 53-58), pp. 165ss. (vid. Prólogo a la Investigación Sexta, p. V).
- 41 Cf. IL (VI, §§ 23 y 37) II/2, pp. 84 y 116ss. Cf. también I, § 14 (II/1, pp. 50ss.).
- 42 "Urteile im Sinne der apophantischen Logik sind vermeinte Sachverhalte als solche" (§ 45, p. 112). Cf. EJ. §§ 68-69, pp. 339ss., y Meditaciones Cartesianas, § 4, p. 51.
- 43 Compárense las definiciones del objeto de la lógica de Pfänder (Lógica, Introducción, 1) y Husserl (IL - I, § 29 - II/1, pp. 91ss.).
- 44 Véanse estos dos pasajes fragmentarios y aislados de IL, que remiten al aspecto más profundo de la cuestión: "... der Ausdruck fungiert sinnvoll, es ist noch immer mehr als ein leerer Wortlaut, obschon er der fundierenden, ihm den Gegenstand gebenden Anschauung entbehrt" (I, § 9 - II/1, p. 37-). "Auch die generellen Bedeutungen... können sich auf Grund korrespondierender Anschauung vollziehen, wie ja auch ihr Ursprung unmittelbar oder mittelbar in der Anschauung liegt" (VI, § 41 - II/2, p. 132-). (Esta vez son míos los subrayados.)
- 45 Cf. el primero de los textos citados en la nota 34 de este capítulo.
- 46 La resolución matemática, o exhaustivamente racional, de cualquier verdad del conjunto infinito de verdades al sistema completo de axiomas que agotan el sentido inteligible de una multiplicidad definitiva, bien merece el nombre de "análisis" por antonomasia.
- A pesar de lo que sostienen, entre otros, Janssen y Martin, no veo que sea inmediatamente evidente que los resultados de Gödel afecten negativamente a la teoría de Husserl acerca de la multiplicidad definitiva. Me parece ser ésta una cuestión digna de más estudio.

47 Cf. EJ, § 22, p. 115 y § 29, pp. 151ss.

48 Cf. ante todo Lóg, § 33, pp. 86s.; § 40, pp. 96s.; e Introducción, pp. 1ss.

49 Las únicas breves referencias se han hecho a propósito de las normas, pero sólo en la medida en que eran absolutamente insoslayables.

50 Vid. Lóg, § 34, pp. 87s. Cf. IL (Proleg, §§ 60-61 y 71) I, A 219ss. y A 252ss.

51 Lóg, § 83, p. 87. En el mismo sentido, EJ, § 3, p. 8 y § 5 a) p. 16.

Capítulo quinto: La esencia material

Hemos probado arriba que no hay hecho que no tenga esencia, y conseguimos hacerlo mostrando previamente que es ineludible distinguir leyes de las cosas que son leyes vagas, de otras leyes, también para las cosas, que son leyes exactas. En efecto, lo que llamamos estar sometido un hecho a una ley vaga es tan sólo, según demostramos, poseer un hecho complejo (una situación objetiva fáctica -y el equívoco de esta expresión es inofensivo-) una parte, a su vez situación objetiva, que se parece muchísimo a otras partes análogas que poseen también otros hechos complejos concretos; pero, en cambio, que un hecho caiga bajo la jurisdicción de una ley exacta vimos que era cosa completamente inexplicable, a menos que recurriéramos a pensar que en el hecho concreto deben en realidad distinguirse dos grandes partes: su facticidad pura y su índole idéntica e inteligible, soporte apto de la necesidad estricta que una ley exacta expresa. A esto no fáctico de los hechos llamamos, con Husserl, esencia o *εἶδος* -conviene mucho no comprometerse tampoco en este punto con ninguna posición metafísica histórica, en tanto que no se haya desarrollado todo lo posible la mera explicitación del sentido evidente de los fenómenos, de los data-.¹ Quizá, en el fondo, todos los demás caminos que recorrimos para encontrar al cabo este fundamentalísimo principio de la ontología conducen a aquel que pasa, en lo esencial, por la intelección de la diferencia absoluta entre la necesidad verdadera y cualquier otra cosa que la recuerde pálidamente. Hay que insistir en que nada tiene tanta trascendencia filosófica como esta intelección (y, en este sentido, Sócrates y Platón permanecen para siempre patrocinando las investigaciones de la filo-

sofía).

En el desarrollo posterior de nuestro trabajo, y en varios pasajes, se ha puesto, por otra parte, de manifiesto que no se puede confundir el "contrasentido analítico" con el "contrasentido material". Un contrasentido analítico es un atentado contra las leyes exactas de la analítica pura; un contrasentido material es una violación de otro género de leyes exactas, que supone, desde luego, la validez de las leyes analíticas, pero que expresan regularidades genéricas que sobrepasan absolutamente el marco de las meras formas. O sea, las dos especies de contrasentidos suponen la validez de dos especies de leyes exactas o aprioricas distintas: las leyes analíticas a priori y, por qué no emplear este término que ofrece la tradición, las leyes sintéticas a priori. Una vez más, y con no menos urgencia que en los préstamos precedentes de la tradición filosófica, hay que exigir que sólo se entienda por ley sintética a priori lo que cosas ya vistas piden -y no lo que los kantianos piden-.²

¿Qué auxilio nos presta nuestro actual arsenal de conceptos, a la hora de intentar pensar la naturaleza de las leyes sintéticas a priori?

Lo primero evidente ha de ser que las necesidades analíticas y las necesidades sintéticas son tenidas por un objeto merced a la parte de él que es su esencia (si, globalmente considerado, es un hecho; porque de lo contrario la esencia sería todo él). Puesto que es cosa clara que un objeto en general se halla sometido a las leyes de la forma sólo si posee forma, habrá que inferir luego que la forma de las cosas pertenece a lo que denominamos *εἶδος*. Y quedará entonces otra parte más de la esencia, que no es la forma,

y que tiene que ser llamada "materia", por relación al carácter de la otra parte que se le opone. Hay, pues, esencias formales y esencias materiales;³ y un hecho consta, en conjunto, de facticidad o individualidad (aquí se impone la aceptación del viejo término de la lógica de los predicables -individuum- que hacía en ella pendant con universale) y de esencia, dividida en forma y materia.

Si pensamos esta misma idea dentro del ámbito global de la ontología, diremos que los objetos todos (Gegenständlichkeiten überhaupt) son: o bien formas aisladas y meras combinaciones de formas -y en este caso son seres imposibles aprehendidos ad instar entis, o sea, entes de razón-, objetos vacíos (leere, formale Gegenständlichkeiten); o bien compuestos de forma y de materia -donde empezamos por entender esta palabra equívoca como puro relativo de "forma"-, objetos llenos (volle, sachhaltige Gegenständlichkeiten); o bien, materias carentes de toda forma.

La exploración de lo que puedan ser los objetos de este tercer grupo nos hace caer mejor en la cuenta de la equivocidad ya insinuada del término "materia". Pues, de una parte, las materias sin forma son los sustratos últimos postulados por la genealogía husserliana de la lógica; y, en esta ocasión, "materia" es relativa a "forma", desde luego, pero no del mismo modo que lo es cuando hablamos de la materia y de la forma como partes de la esencia. En efecto, un sustrato último es un objeto que, por principio, debe poder subsistir por sí (esto es justo lo que le pide incondicionalmente la teoría genealógica que hemos analizado);⁴ y, en cambio, una esencia material que no sea en realidad parte de un todo eidético superior en virtud de un suplemento llamado esencia

formal, es otra vez una imposibilidad que se toma por un instante ad instar entis: un ente de razón. Piénsese, si no, en un objeto que esté sometido a leyes sintéticas a priori pero no a leyes analíticas a priori (no a aquellas que le conciernen en cuanto es un objeto en general): o, para llevar el absurdo hasta su extremo -si es que los absurdos admiten más y menos-, considérese un εἶδος que no cumpla el principio de contradicción -en cuanto ley de la ontología formal-.

Así, pues, "materia" tiene al menos dos acepciones en ontología: lo sensible, opuesto a lo inteligible; y la parte de la esencia de una cosa que no es la forma analítica. Pero eso no significa que hayan de carecer necesariamente de vínculo. Apartemos provisionalmente la teoría del entendimiento y los problemas sobre el origen de los objetos lógicos. Si tomamos los objetos empíricos con el sentido evidente en que se nos dan en la vida cotidiana, si regresamos al género de ejemplos de que otras veces nos hemos valido -y tampoco para hacer esto se nos obliga a apartarnos de los textos de Husserl, especialmente de los que no son posteriores a 1913-, comprobaremos de nuevo que todo hecho tiene una esencia, y que hablar usando así las palabras es algo enteramente inevitable.

Pero el recuerdo renovado de esta comprobación es cosa que equivale a llamar la atención acerca de que los objetos fácticos son quienes primariamente están en el ámbito de la aplicación de las que hemos decidido denominar leyes sintéticas a priori. Probamos -y regresaremos sobre este punto- que estas leyes aprióricas son relaciones necesarias que traban entre sí los géneros de las cosas empíricas y, ante todo, los géneros ínfimos. Por consiguiente,

los objetos sometidos a ellas son, a más de los individuos correspondientes, únicamente sus especies ínfimas. Lo cual significa que no tienen "esencia material" sino los individuos, sus especies ínfimas y, en fin, los géneros empíricos (si nos permitimos llamar así a los universalia que contienen en su pureza los εἶδη que existen involucrados en la realidad con los caracteres individualizantes). O sea que las esencias materiales se encuentran, ciertamente, en objetos de orden superior, en otros objetos además de en los individuos; pero que, por así decir, sobre todo están presentes en la constitución íntima de los hechos. Hasta el punto de que, como también pudimos demostrar, ser hecho es cosa que no se deja concebir sin el simultáneo poseer una esencia (una esencia material y, por ende, a raíz de ello, una esencia formal).

Es en vista de estas reflexiones como Husserl (reintroducimos conceptos del acervo de su teoría peculiar sobre el entendimiento) sostiene que un individuo, un sustrato es, en general, un todo compuesto de una esencia material -irremediabilmente última, o sea, máximamente específica; e irremediabilmente carente de toda forma sintáctica- (sachhaltiges formloses letztes Wesen o formloses Substratwesen) y de individuación.⁵ La individuación es su carácter de puro inefable (ἄλογον) "esto de aquí" (τόδε τι);⁶ la inmersión en, al menos, el flujo del tiempo; el principio de la existencia no ideal y la venida a ella de un objeto ideal; la pura singularidad individual carente de forma sintáctica (pure, syntaktisch formlose individuelle Einzelheit)?⁷ Como esto es lo que deben ser en general y en cuanto tales todo hecho y toda parte fáctica de un hecho, Husserl ha ampliado a este caso los usos terminológicos de la ontología formal, y, en

consecuencia, ha hablado de una división de las categorías ontológico-formales en categorías sintácticas y categorías del sustrato (Substratkategorien).⁸ Aquéllas son los géneros supremos en que se ordenan por su forma los objetos sintácticos; éstas no son, análogamente, los géneros supremos en que clasificamos por su forma a los sustratos últimos, sino que ordenan las partes necesarias de tales sustratos, más bien al modo como las categorías subsintácticas reúnen a las partes necesarias de toda sintaxis. Las dos únicas categorías del sustrato (último, claro está) son, como queda referido: "esencia amorfa del sustrato" y "τόδε τι".

En un principio, parece que habría que pensar que las tales categorías del sustrato, aun con las precisiones que se acababan de formular, son añadidos espúreos a la ontología formal. La idea quedará pronto desechada en lo esencial, con sólo recordar cuanto se adujo a propósito de la diferencia entre la razón pura y lo apriori contingente. El marco de la ontología formal estaría desbordado si se incluyese entre las categorías del sustrato cualquier división o especificación de las primitivas que se guiará por lo que "contingentemente" resulta que el mundo real no puede en manera alguna dejar de ser. Pero este marco está respetado si simplemente se piensa en esencia material y en principio de individuación. Quizá ya fuera ilícito siquiera dotar de un mínimo de contenido a la idea de un principio de individuación; o sea, aunque la expresamos con el aristotélico τόδε τι, deberíamos pensarla abstracción hecha de la idea de materia o de espacio. Pero, ¿también abstracción hecha de la idea de tiempo? ¿No es el concepto mismo del tiempo un elemento de la razón pura? Pues la individuación sólo es concebible, desde el punto de mira de lo apriori formal, como oposición contradictoria al carácter ontológico peculiar de los objetos categoriales; y siendo

éste la identidad perfecta, la inmutabilidad absoluta, ¿no tendría al menos que ser pensada la individuación como mutabilidad? Y, si es mutabilidad, es tiempo -¿más un móvil que no sea el tiempo mismo?-.⁹

Por lo demás, bastará representarse que la idea de materia sí es una idea de la razón pura; y que también lo es la idea de sustrato último, concebido justo como *ὑποκείμενον*.

La novedad importantísima de estas últimas precisiones ontológicas, está, con todo, en la idea de la esencia amorfa del sustrato. Desde luego, sólo mediante ella se vuelve explicable la multiplicidad dada de leyes sintéticas a priori, y aun, en rigor, la existencia de una sola de tales leyes (una aparentemente no inconcebible única ley sintética a priori).

En efecto, si toda inteligibilidad tuviera que ser referida a la acción categorial del entendimiento, ni siquiera sería concebible una categoría única del sustrato, que habría de ser *τόδε τι* -este punto ya lo destacamos-; pero, aun pasada por alto esta dificultad, supuesta, por tanto, la mera idea de una materia nuclear última -correlato necesario de la idea de forma-, ésta sería una esencia vacía, una esencia formal, incapaz de fundar ni la verdad sintética que es precisa para la integridad de la idea misma de la analítica pura.

Pero si dotamos de contenido a la materia -si la separamos efectivamente, y no sólo de nombre, de la forma, justo concediéndole predicados irreductibles a los analíticos- hasta poder cuando menos obtener una genuina ley sintética a priori, entonces excluimos a limine la pensabilidad de una sola ley de este tipo; pues tendríamos que postular un mínimo de dos géneros ínfimos pertenecientes

a dos árboles porfirianos distintos, pero ello sería tanto como postular estos dos mismos árboles completos, hasta los correspondientes géneros supremos, y ni siquiera solamente el tronco que comprende a nuestros primeros géneros ínfimos. Y, hecho esto, nos vendría a las manos una muchedumbre de juicios sintéticos a priori, aunque, al parecer, pudiera estar constituida por una sola ley positiva y un conjunto indeterminado y multiplicable -quizá in infinitum- de leyes negativas.

No podemos pasarnos sin esencias del sustrato. Lo habíamos probado antes, pero ahora acabamos de probar que, en efecto, "esencia del sustrato" es una "categoría del sustrato", un elemento de la razón pura misma. En consideración a ello, Husserl admite una división de los propios sustratos últimos en plenos, o dotados de materia, y vacíos¹⁰ (es obvio que el único sustrato vacío que verdaderamente hay es la forma "algo en general" u "objeto en general" -cuyos problemas salieron arriba a la luz-).

Es muy notable esta voluntad de plegarse a los datos mismos; pero la realidad es que la teoría del entendimiento es incompatible con la admisión de estas esencias que deben pensarse como "naturalezas individuales" de las cosas y que han de ser objetos ideales, objetos categoriales totalmente desprovistos de formas categoriales. El caso es, pues, semejante al que se nos ofrecía cuando tratamos de los objetos lógicos como entes de razón. En las dos ocasiones la objetividad del fundador de la fenomenología llega al punto de vislumbrar el comienzo del único camino abierto para una futura teoría completa de los fenómenos; es Husserl mismo quien conduce a los que quieren pensar con él hasta estos lugares, y es también él mismo quien crea una palabra

peculiar para designarlos, y hasta investiga algunas primeras leyes, ya de las "significaciones", ya de las "esencias amorfas del sustrato" (que a lo que más se parecen es, repito, a las naturalezas individuales de los aristotélicos, pero tomadas en el sentido más amplio que cabe). Pero a estos primeros pasos no siguen otros jamás; y es que, como hemos mostrado, el conjunto de las ideas de Husserl -y en especial las grandes ideas que señalan el marco donde deben caber las demás- no es por principio capaz de recibir en sí estas nociones.

Quizá habría aún que precisar y decir que, aunque es verdad que el origen de la doctrina del entendimiento y de la teoría de la abstracción como conformación sintáctica se encuentra en las Investigaciones Lógicas, es la fenomenología transcendental, y sobre todo su concepción sobre la genealogía de la lógica -pieza fundamental de la "lógica transcendental"-, la que tiene que declararse incompatible con conceptos tales como el de la esencia del sustrato último -idea, sin embargo de la que tiene absoluta precisión para existir la propia fenomenología transcendental-. Una ciencia eidética descriptiva de la región "conciencia pura" -según se define a sí misma la fenomenología pura o transcendental- no tiene sentido si los objetos individuales de la región que estudia no poseen esencia (predisamente "esencia amorfa del sustrato último"); pero, en su desarrollo, la lógica transcendental- o sea, la parte de la fenomenología pura que trata de la constitución de los objetos lógicos y de cuantos objetos están en conexión con ellos- sostiene una teoría de la espontaneidad categorial del entendimiento y de la receptividad de la sensibilidad, que desemboca necesariamente (cosa quizá no implica-

da en este modo por las descripciones que encontramos en las In-
vestigaciones Lógicas, poco unificadas por una posición global)
en tesis con las que no se explica ya el dato que era el punto
de partida.

En realidad, la puesta entre paréntesis de la tesis general
de la actitud natural, en que consiste la *ἐποχή* fenomenológica,¹¹
prohíbe continuar usando conceptos y distinciones que se han mos-
trado en la actitud natural. La fenomenología pura no debe dejar
valer más ideas que las que ella misma extraiga en el trabajo so-
bre sus propios objetos -los fenómenos puros-. En rigor, los pen-
samientos que están vinculados a la actitud natural -por ejemplo,
que todo hecho del mundo tiene una esencia- pueden perfectamente
valer en la región fenomenológica; incluso es posible que haya que
opinar que no pueden valer en la región fenomenológica.¹² Acerca
de esta cuestión no sabría hoy pronunciarme; pero, en cualquier
caso, importa recordar ahora esta forzada situación en que tiene
que hallarse la filosofía que se sirve de la *ἐποχή* fenome-
nológica, porque quizá esté en alguna relación profunda con los
problemas, a nuestros entender insolubles, que hemos visto que
se le plantean.

Pero, habiendo a un lado estas cuestiones de crítica inter-
na de la fenomenología, ¿qué decir sobre lo que es la esencia de
un hecho-y, en especial la "esencia amorfa del sustrato"-?

Ante todo, negativamente, esencia, en un hecho, es cuanto
no es el *τὸδε τι*. Y, positivamente, esencia es, en general,
el conjunto completo de unidades de sentido que entran a formar
parte del conjunto completo de situaciones objetivas estricta-
mente necesarias a que está sometido un hecho. Es decir, que la

esencia de un hecho es todo aquello que está requerido por el repertorio de leyes exactas, bajo cuya jurisdicción está el hecho (como tal hecho unitario, o en la medida en que posee partes que están, como tales partes, sometidas a sus necesidades peculiares). Definida así, bien se ve que la esencia de cualquier hecho habitual de nuestro entorno es una abigarrada multitud de unidades eidéticas, formales y materiales, que constituyen, en definitiva, la inteligibilidad y el ser del hecho en cuestión. Pero, propiamente, ni toda la inteligibilidad ni todo el ser, ya que también entendemos de alguna manera -bien difícil de explicar claramente- que el hecho no es sólo su esencia, sino, desde luego, *τὸ ἐν τῇ* existencia e individuación. Habría que decir -por más que quede en el fondo un núcleo inatacado de enigma- que todo predicado absoluto (no relacional) de un individuo señala una parte de la esencia, excepto los predicados que refieren explícitamente a la individuación y a la existencia mismas.

Como ya explicamos, damos aquí por entendida la inteligibilidad como propiedad que de suyo tienen las esencias; pero esto no significa que todas estas unidades de sentido tengan que poseer el mismo grado de inteligibilidad,¹³ ni tampoco que toda esencia tenga que ser reconocida (o sea, entendida) real y efectivamente por todo sujeto pensante.¹⁴

La esencia global de un hecho cotidiano cualquiera, de este libro, por ejemplo, es, pues, por regla general un todo complejo. Cada una de las partes que lo constituyen deben ser también llamada una esencia, justamente porque cada una es la índole de una parte fáctica del todo considerado.

Y toda esencia es necesariamente un universal (ἐν ᾧ)

no $\lambda \tilde{\omega} \nu$). Pues siendo la esencia, sencillamente, aquello en el hecho (total o parcial) que no es su pura facticidad, es evidente que no depende en su ser de ésta, del $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$; ni, por otra parte, se ve cómo la facticidad como tal pueda depender de la esencia. Pero facticidad equivale a individualidad -y a raíz de ella-; facticidad es individualidad. Luego, correlativamente, la esencia, por su sentido mismo (por su esencia misma), es lo que no es individual. De modo que, si hay múltiples individuos posibles, entonces la esencia, sobre no ser individual, será, positivamente, universal (sin que esto quiera decir, naturalmente, que tengan que existir de hecho siquiera dos individuos de la misma esencia). Ahora bien, necesariamente hay múltiples individuos posibles, puesto que ser individuo es, justo, según vimos, ser contingente (poder no ser o poder ser otro -o sea, sobre todo, a efectos de la demostración emprendida, poder poseer otras "notas" individuantes-); y, en consecuencia, toda esencia es necesariamente, desde el punto de vista de la extensión, universal. Aunque ello no afecta al hecho de que una índole universal, considerada como "naturaleza individual" de un objeto fáctico, pueda decirse que, de algún modo, está afectada por la concreción del ser que la sostiene; y, como decían de los aristotélicos, las especies no se digan unívocamente de sus individuos, sino análogamente. Estas son otras cuestiones, que nos trasladarían a la metafísica antes de lo que nos está permitido.

Pero reflexionemos sobre nuestra noción inicial de esencia. Si decimos, por ejemplo, que este libro es azul, "libro" y "azul" son unidades de sentido, esencias (propiamente, porque se trata de índoles inteligibles -más o menos- que ofrecen sustrato o de-

terminación a situaciones objetivas eidéticas, que obligan, por así decir, de modo estrictamente necesario al hecho existente que tengo ante mí); pero las dos son determinaciones de otras índices más generales, de las que han sido segregadas por la adición de una parte del sentido total que ahora ostentan -y tampoco es imprescindible que tal parte se pueda aducir clara y distintamente-. Las dos, pues, en los términos de la filosofía griega, son especies (εἶδη , en la acepción puramente lógica de esta palabra en Aristóteles o Porfirio) de un género (γένος). Y hubiéramos señalado también esencias contenidas en la esencia del sustrato si hubiéramos dicho, vagamente, que esta cosa material tiene color. Mas también podríamos haber dicho con verdad que este libro es de color azul marino, y de un azul marino mucho más oscuro que el de los libros que están a su derecha en el estante. Cuando hablamos así "desdendemos a los detalles", según la metáfora nacida del arbor prophyriana; hacemos, sin duda, lo contrario que antes, cuando nos referíamos con vaga generalidad a lo que es esto de aquí. Señalamos nuevas partes de su esencia, pero, en cierto modo, las que más importa discernir.

En efecto, y de acuerdo con Porfirio -aunque no nos atengamos a los severos preceptos de las llamadas "reglas antepredicamentales" y, por tanto, tratemos más bien a nuestro antojo el viejo árbol de los praedicabilia-, los detalles eidéticos más minuciosos, los que mejor reflejan la complejidad innumerable del existente, las unidades eidéticas más cargadas de sentidos, como están obtenidas por diferenciación de los géneros, son "partes subjetivas" de éstos, los contienen a ellos también. El determinadísimo matiz eidético de azul que ejemplifican las pastas de

este libro contiene como partes de su intensión a todos sus géneros, hasta el género supremo -y también a los universales supragenéricos-. Todos ellos, con todas las diferencias, son deducibles de los universales menos universales del árbol, de las especies especialísimas,¹⁵ y se exponen en una serie de juicios no informativos que la tradición kantiana llama analíticos (nosotros no lo haremos, por mor de la univocidad del sentido de esta palabra).

Una especie ínfima -aunque sea en nuestra acepción ampliada- no puede, evidentemente, no encerrar en sí el sentido completo de toda la "rama" del árbol que termina en ella. Pero es que, por otra parte, ningún género puede encontrar un ejemplo existente, como no sea diferenciándose hasta el último grado posible. Los géneros, para existir, necesitan de las especies. Ningún objeto real puede poseer color, a menos que tenga un color determinado; y no sólo el color azul, o el azul marino, sino el concretísimo azul marino absolutamente matizado. Dicho de otro modo, sólo pueden entrar directamente a formar parte de los sustratos últimos plenos las unidades eidéticas que sean especies ínfimas. La esencia del sustrato es, pues, una reunión de especies ínfimas, en primer término; y, porque es esto, es además la suma total de las diferencias, los géneros y los transcendentalia que se hallan implícitos en las especies ínfimas.

Nuestro concepto de εἶδος y de esencia del sustrato nos obliga a hablar de este modo, que en principio no puede ser más disonante para un oído clásico. ¿Cómo es esto de que una cosa tenga una esencia tan abigarrada, donde se mezclan casi infinitas notas, divididas y subdivididas hasta mucho más allá del aris-

totélico ἔσχατον εἶδος , y siendo en su gran mayoría puras notas accidentales que se han añadido a la verdadera esencia (la esencia metafísica, de la que Husserl distancia su εἶδος)? Porque, desde luego, el εἶδος fenomenológico contiene un núcleo, que es la índole que el individuo no puede perder sino a costa de dejar de ser lo que era, pero ha sido definido con tal amplitud descriptiva , que abarca igualmente -y, sobre todo, sin conciencia clara de la diferencia, ni, al parecer, necesidad de ellas propiedades necesarias y las sobrevenidas accidentalmente. Para diferenciar las unas de las otras quizá no baste la postura puramente descriptiva adoptada; sería preciso añadirle las armas metódicas del análisis metafísico, y, por el momento la fenomenología prefiere no comprometerse en esa aventura.

Pero si rehúye el análisis metafísico, no por eso renuncia al establecimiento de diferencias en el modo como las esencias parciales ayudan a constituir el todo a que se da el nombre de "esencia del sustrato". Ello va implícito en el hecho mismo de que se hable de tal esencia del sustrato como de un objeto que consta necesariamente de partes -al menos, en el sentido de que tiene forma y materia, y de que esta última ha de ser una especie especialísima, de mayor o menor complejidad, en cuanto tal-. Adentrarse en el estudio de los εἶδη requiere, pues, investigaciones en el capítulo de la ontología formal que versa sobre los todos y las partes.

La precisión de tales investigaciones no se nos impone ahora por primera vez. Basta recordar los análisis de la estructura del juicio, para que inmediatamente resalte como verdadero problema ontológico y lógico fundamental éste de las relaciones

formales entre las partes de un todo y entre ellas y su todo mismo. Con ocasión de aquellos análisis observábamos que los conceptos de forma y materia eran, en rigor, las categorías significativas y ontológico-formales supremas; pero forma y materia son, desde un principio, puras partes que se pertenecen mutuamente, o sea, que están determinadas por su naturaleza formal misma a integrar un todo; luego aún sería más riguroso afirmar que los conceptos (las esencias formales) de todo y de parte son esas categorías supremas.

Esencias y significaciones son de suyo todos y partes, desde el punto de vista formal más elemental. Las esencias, además, son partes de los sustratos últimos; y, en cuanto "sentidos impletivos", son partes también de las vivencias judicativas que hemos denominado "evidencias" del entendimiento, conocimientos en la acepción plena; y en tales casos vienen a síntesis con la significación que les corresponde -y que es a modo de vaciado de la esencia-. Las significaciones son asimismo partes en los fenómenos llamados "actos objetivantes" ("juicios" en el sentido más dilatado). Y las cosas mismas, los individuos, son todos y son partes del mundo (del universo, del todo máximo real); y el tiempo mismo fluye parte a parte.

Consideración breve sobre el principio de la individuación.¹⁶

Si reflexionamos en la naturaleza de la esencia del sustrato y, por otra parte, en la estructura del individuo mismo que la posee, concluiremos que el sometimiento al tiempo no puede cons-

tituir el entero principium individuationis. Ciertamente que la diferencia más profunda entre individuos y esencias es que aquellos duran como tales en el tiempo, empiezan a existir, continúan en la existencia durante un lapso de tiempo perfectamente determinado en el conjunto de los tiempos, y quizá terminan también de existir; mientras las esencias en cuanto tales, y aun cuando sean en algún sentido partes de los individuos o de las partes de los individuos, no duran, no empiezan, no terminan, no se alteran.

Tiempo y existencia pertenecen sin duda, a aquello que hay que sumar a una especie especialísima para obtener la constitución de un individuo (differentia numerica); pero con sólo estas ~~palabras~~ no terminaremos de explicar las diferencias evidentes que separan a este color azul sensible que cubre la tapa del libro, del matiz ideal de color al que está ejemplificando. El matiz eidético pasa a existir en este caso; pero gracias a que se le puede ver, a que está extendido, contenido en límites entre los que destaca del fondo multicolor; gracias a que ahora puede ser destruido, o puede decolorarse y perder su matiz prístino; gracias también a que ahora está frío, ligeramente áspero, irregular. El descenso desde el matiz al ejemplo real —esto que nos hemos atrevido a calificar, con equívoco poco espinoso, de "paso a la existencia" del objeto ideal— no puede, pues, consistir en el mero introducirse en el tiempo. Es mucho más difícil la solución del enigma o, lo que viene a ser lo mismo, mostrar el conjunto de las condiciones que dan paso a la entrada de un objeto en la existencia actual.

Y valga esto en general; o sea, también para los casos en que los individuos no están en el espacio y en la materia, tam-

bién para las vivencias. El dolor ~~que~~ duele no es sólo la idea de dolor introducida en el tiempo.

Esta breve meditación saca a la luz la insuficiencia de nuestra explicación sobre lo que es en sustancia la existencia temporal, la facticidad. Y, en consecuencia, revela más crudamente qué vaguedad se oculta en nuestra descripción de lo que debe entenderse fenomenológicamente por esencia. No nos debe consolar que compartamos esta insuficiencia con, cuando menos, Husserl.¹⁷ No es claro dónde está el límite entre la esencia del individuo y las propiedades no eidéticas que caracterizan de tal al individuo.

Notas

- 1 Cf. Id I, Intr., pp. 5s.; §§ 2-3, pp. 8ss. ; §§ 22-23, pp. 40ss.
- 2 Cf. op. cit., § 16, pp. 30ss.; IL (III, §§ 11-12) II/1, pp. 251ss.
- 3 Id I, § 10, p. 21.
- 4 Cf. Id I, § 11, p. 24 y §§ 14-15, pp. 28ss. Cf. EJ, § 29, pp. 151ss.
- 5 Id I, loc. cit.
- 6 Ibid.
- 7 Ibid., p. 28.
- 8 Ibid.
- 9 Según esto, las leyes generales del tiempo serían leyes analíticas; y cuantas esencias aparecen en ellas habrían de ser esencias formales.
- 10 Id I, § 14, p. 28.
- 11 Cf. fundamentalmente Id I, §§ 30-32, pp. 52ss.
- 12 Es extraordinariamente instructivo el Anejo 33 de Husserliana III, 2 (pp. 584s.). Se trata de una reflexión crítica a todo lo dicho en el primer capítulo de la primera sección de Id I. El reproche es, justo, la permanencia en la actitud natural.
- 13 Esta idea es una de las aportaciones fundamentales de Von Hildebrand a la ontología y la teoría del conocimiento. Vid. Was ist Philosophie?, cap. 4, III, pp. 91ss.
- 14 Vid. Reinach, Über Phänomenologie, pp. 396s.
- 15 A éstas las suele llamar Husserl "diferencias ínfimas", por fácil confusión con las auténticas diferencias últimas constitutivas de tales especies; pues a las especies mismas las nombramos y reconocemos sólo por estas diferencias suyas. Vid., por ejemplo, IL (III, § 4) II/1, p. 233.
- 16 No se trata aquí más que de señalar algunas ideas que preparan -y complementan- los análisis del próximo capítulo (§§ 4ss.).
- 17 En definitiva, el principio de la individuación no es, para él, más que la absolute Zeitlage (se entiende que en un tiempo no fantaseado).

Vid. EJ, § 40, p. 203. Cf. Husserliana VI, Anejo I, pp. 355s.; y la parte de las Hojas de Seefeld de 1905 publicadas en Husserliana XIII, núm. 1, pp. lss.

Capítulo Sexto: EL FUNDAMENTO DE LA ONTOLOGIA FORMAL

1. Simplicidad y complejidad

La teoría ontológico-formal de los todos y las partes no puede considerar, como es obvio, las diferentes especies de todos y partes que dimanen del hecho de que hay diferentes especies de materias o esferas del ser. Sólo caben en el análisis formal los modos completamente generales como un objeto cualquiera, abstracción hecha de su determinado carácter ontológico, es y puede ser una parte entre las demás partes de un todo, o, en dirección inversa, una unidad que contiene dentro de sí unidades parciales.¹

Desde esta perspectiva, los objetos pueden ser, en principio, partes y sólo partes -luego simples, o a la vez todos y partes -luego compuestos-.

Parece a primera vista pensable que otros objetos pudieran ser, en tercer lugar, todos y sólo todos -luego también compuestos-. Pero si un conjunto de objetos fuera de esta índole, entonces sería siempre factible su reunión, justamente, en el conjunto de tales objetos, respecto del cual cada uno sería una parte; así que es absurdo el supuesto. Y en cuanto a la posibilidad de un único todo universal, de un todo absoluto, recuérdense las incompatibilidades internas que mostró encerrar este pensamiento, cuando fue ya examinado en la teoría del juicio.

Naturalmente, esta negación de la idea de un todo absoluto está sustentada en la ^{te}acepción de que una sintaxis es, en cuanto tal, un verdadero todo. Dicho de otro modo, en el supuesto

de que un todo analítico es un todo genuino.² Nos parece evidente que la ontología formal tiene que reconocer sin ambages que, en efecto, cuando se habla de todos analíticos no se emplea de manera puramente equívoca la palabra "todo."

Como consecuencia de la división general de los objetos según las ideas correlativas de todo y parte, las relaciones en que cabe que estén unos objetos con otros han de ser: o entre todo y partes, o entre partes coordinadas de un todo.

Un objeto simple, en primera acepción, es un objeto que carece en absoluto de partes; un objeto compuesto, también naturalmente en primera acepción, es un objeto en que, en cualquier sentido que sea, son discernibles partes.³

Sin embargo, un ejemplo que nos ofrecen las meditaciones anteriores revela inmediatamente la gran latitud de este primer sentido de los términos "simple" y "compuesto". Sea el caso de un individuo o, en general, de un hecho. Cualquier individuo o cualquier parte de un individuo es, como dice la teoría de las "categorías del sustrato", un objeto compuesto (de "última esencia amorfa" y "τόδε τι"); y, a su vez, también toda "última esencia amorfa" es un objeto compuesto. Pero las últimas esencias amorfas son compuestas en varios sentidos diferentes, como arriba hemos expuesto; y la diversidad de estos respectos según los cuales se llaman compuestas afecta en una ocasión a la propia ontología formal. Pues, ya que es estrictamente imposible que un objeto individual se halle sometido a una única ley sintéticamente exacta, es preciso afirmar que una última esencia amorfa consta de una parte, que es la "esencia formal última" -no insistiremos en la incompatibilidad íntima del

término "última esencia amorfa"-, y de otra, que es la "esencia material última"; y que, a su vez, esta "esencia material última" es también un objeto compuesto. Peño, como vale también en absoluto la ley que dice que toda esencia material última (lo mismo ocurre para las esencias formales últimas) es una especie ínfima en el sentido del árbol de Porfirio, cualquiera de las partes que hemos distinguido en primera instancia en una esencia material última total contiene necesariamente todos sus géneros (con las respectivas diferencias) hasta el simple género último; y esta multitud de partes entra en la composición del todo global que es el individuo o su parte. Y no hay duda en que existe gran diferencia en el modo como un género es parte de la especie ínfima o del individuo mismo, y en el modo como la esencia última toda es parte del individuo, o en el modo, incluso, como son partes de la esencia última material total las unidades eidéticas materiales simples y -en su manera- últimas. Ciertamente se puede justificadamente decir que en el ejemplo propuesto los matices que atañen a la ontología formal son muchos más que éste que hemos destacado el primero -siguiendo a Husserl,⁵ pero tampoco cabe duda del carácter sobresaliente del que ha sido puesto de relieve.

Hay, pues, un segundo sentido de "simplicidad" y "complejidad". En esta nueva y más plena acepción, es simple aquello en que no pueden distinguirse por lo menos dos partes disyuntas; y es complejo lo que contiene al menos dos partes disyuntas. Husserl define las partes disyuntas como aquellas en cuyo contenido no se halla nada de común;⁶ y esta determi-

nación vaga debe ser sustituida por la que se extrae de la pasada consideración. En realidad, las partes no disyuntas son, sencillamente, el conjunto de las que constituyen la intensión de una especie: y, por antonomasia, el conjunto de las que constituyen la intensión de una especie última. En ambos casos, debe pensarse la intensión en el sentido riguroso del árbol de Porfirio (sólo dejando una cierta laxitud por lo que se refiere a la noción de diferencia específica, según hemos expuesto arriba).

Sin duda, poseer este matiz de azul y tener, en general, color no son la misma cosa; ni son tampoco cosas intercambiables el género mismo "color" y cualquier especie a él subordinada. Sin embargo, en otro respecto, la distinción entre el color genérico y el matiz último de azul no es sino el discernimiento que nuestro intelecto obra al atender a la índole idéntica de la cosa existente, en que, desde luego, se encuentran plenamente identificados el género y la especie. Otra vez la tradición filosófica nos ofrece términos con que expresar la distinción descriptiva innegable. Usándolos, diremos que las partes no disyuntas -que son tan escasamente partes genuinas, que no hacen complejo al objeto que sólo contiene partes de este tipo- son aquellas entre las que sólo hay distinctio virtualis.⁷ O, empleando por una vez el adjetivo "analítico" en el sentido kantiano, son las implicadas analíticamente por una primera -la especie ínfima correspondiente-, dispuesta en el mismo tronco de un árbol de Porfirio que las demás; la cual especie ínfima es a su vez realiter distincta del resto de especies ínfimas que constituyen la esencia material última del sustrato y, a fortiori, de cual-

quier parte individual del individuo que la posee.

Habría sido extraordinariamente interesante que Husserl hubiera arriesgado -de serle metódicamente posible- una teoría más elaborada sobre las partes no disyuntas y su modo de ser partes del individuo a cuya esencia pertenecen; pero la verdad es que se busca en vano cualquier pensamiento sobre esta cuestión que vaya más allá de la aplicación de un nombre diferencial. Dicho de otro modo, la ontología formal, gracias a su segundo concepto de la simplicidad, soslaya, poco consecuentemente quizá, todo problema que no afecte a todos entre cuyas partes quepa cualquier modo de distinctio realis por el simple expediente -tampoco falta de fundamentos en las cosas- de declarar que sólo estos últimos todos merecen genuinamente ser llamados así. En el fondo, es la idea misma de la Escuela; pero en la práctica la ontología formal -y recuérdese su proximidad esencial a la lógica- se ve limitada a una teoría formal de los modos de la distinción real.

2. Independencia y no-independencia

La tesis general de los estudios ontológico-formales de Husserl es la afirmación de que cualquier objeto en general es o en sí independiente o en sí no-independiente;⁸ a lo que corresponde la división máxima entre los modos de "distinción real": aquella que hay entre objetos independientes en sí pero accidentalmente enlazados en un todo; y aquella que hay entre objetos

no-independientes en sí, y por tanto, necesariamente abarcados por un todo. Estas dos especies de "distinción real", según es fácil ver de antemano, gobiernan las clases discernibles de relaciones entre un todo y sus partes y entre las partes coordinadas de un todo. Parece caber en principio, efectivamente, que un todo contenga sólo partes en sí independientes -luego se mostrará inconsistente este pensamiento-, o sólo partes en sí no-independientes, o bien partes de ambas especies, y en los tres casos serán diferentes las relaciones de las partes entre sí (sin contar con las complicaciones que se derivan de que, a su vez, el todo considerado será parte real o posible de un todo superior, y en consecuencia, parte suya, en sí independiente o no-independiente; y, en otra dirección, de que también cada parte del todo primeramente considerado, sea en sí misma de la índole que sea, puede resultar un todo integrado por partes que en sí estén dotadas de independencia o que, en sí, carezcan de ella).⁹

Otro nombre para los objetos en sí independientes es el de "concretos"; otro nombre para los objetos en sí no-independientes es el de "abstractos".¹⁰ La mayor brevedad de estos sinónimos los hace, para de ahora en adelante, recomendables.

Un objeto concreto -concreto en sí, concreto tomado en absoluto- es un objeto que puede subsistir sin vincularse a otros para formar con ellos un todo. Un objeto abstracto en absoluto es, en cambio, un objeto que necesita en absoluto ser parte, formar parte de un todo, y, más precisamente, justo de un todo del estilo determinado que pide la índole del abstracto.¹¹

Salta a la vista que la idea positiva es la que se contiene en la definición del abstractum, del objeto que tiene que ser

(de modo completamente necesario) parte. El objeto abstracto es aquel al que no le acontece simplemente, como a todos los objetos en general, existir en un horizonte de objetos semejantes, ser parte del universo de sus homogéneos en cierto respecto; el abstracto exige absolutamente, para poder existir, un complemento en que apoyar su propio ser, y este complemento no puede ser uno cualquiera.¹²

Obsérvense en estas ideas los paralelos con cuanto al comienzo se expuso acerca de la fundamentación entre proposiciones y entre situaciones objetivas que no son proposiciones (la relación entre un fundamento y su secuela y, especialmente, entre la ratio sufficiens cognoscendi y su escuela lógica). En atención a las semejanzas -a un tiempo que a las disparidades-, se entiende bien por qué Husserl habla también de fundamentación en el actual contexto, y por qué, sin embargo, la palabra alemana no es la misma que se usa para referirse a la relación de inferencia entre proposiciones, sino que es una germanización de un término latino: Fundierung. La determinación estricta de este concepto exacto de la ontología formal (en español podemos recurrir al verbo "fundar", aunque no quepa echar mano del sustantivo "fundación") es: "Si un α como tal, por ley de esencia, sólo puede existir en una unidad conglobante que lo enlaza con un μ , decimos que un α necesita en cuanto tal ser fundado por un μ , o, también, que un α necesita en cuanto tal ser complementado por un μ ".¹³ En menos palabras, puede decirse que la relación que en holología formal (o mereología formal, y, en realidad, según se ha probado, en ontología formal, en toda la extensión de los términos) se llama "fundamentación" no es sino la relación de

enlace necesario.

Vale tanto decir "objeto" que decir "parte"; digamos, pues, que hay partes en sí abstractas y partes en sí concretas; partes que exigen por su propia naturaleza (o sea, absolutamente) otra cosa en que apoyar su existencia, y partes en que falta ese poderoso rasgo positivo y han venido sólo casualmente a ser partes. Los concretos en sí, en cuanto tales, no piden nada, no quieren ser siempre acompañados por ciertas otras cosas de muy precisa naturaleza. Son, en cierto modo, a cambio de su preeminencia para existir, objetos grises, opacos para la inteligencia. Este permanente estar sueltos -si bien no superficialmente, sí en lo profundo- frente al universo es más bien pobreza, carencia de perfecciones inteligibles, vacío de ser. Hasta el punto de que nos inclinamos a concebir la absoluta capacidad para ser aisladamente como la pura nada, y nos impide identificar ambas cosas -o sea, declarar que un objeto concreto carece, en cuanto tal, de esencia o de índole propia- tan sólo la consideración de que en un tal objeto se halla absolutamente asentada siquiera la propiedad, la vinculación con el resto de objetos, que es, justo, su incapacidad inexorable -necesaria, de esencia- para ser un objeto abstracto. El concreto está por lo menos regido por la ley que lo hace ser concreto y le prohíbe ser abstracto. El concreto puede -y no puede no poder- existir por sí, sin el auxilio de complemento alguno, sin fundamentación; o, lo que es lo mismo, el concreto, que, por serlo en absoluto, es imprescindible que sea un hecho, tiene también esencia, como la tienen los hechos abstractos -si hay tal-. Nuevamente venimos a la tesis que conocíamos ya: que nada fáctico, sea abstracto, sea concreto, carece de esencia.

3. Descripciones de objetos fácticos concretos y abstractos

Estos primeros análisis no han abandonado más que muy de tarde en tarde el campo de la ontología formal. Pero ahora conviene aplicarlos, reduciendo apenas su generalidad, a los ámbitos del ser temporal. Hemos avanzado alguna proposición que atañe al terreno de esta ampliación, tal como que un objeto en sí concreto no es concebible más que bajo la forma del ser temporal. Sin embargo, debemos hacer algunas indagaciones más detenidas, con la mira puesta en el perfeccionamiento de la teoría de la esencia.

Repito que es evidente que el margen de ininteligibilidad de principio en que viene a consistir la independencia de un objeto cualquiera sería absurdo que fuera la resultante de un conjunto de puras inteligibilidades -que no otra cosa son las esencias, los sentidos-. Tiene que provenir de aquello que es fuente de toda ininteligibilidad de principio: de la individuación, del elemento que llamamos con Husserl $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, como componente del todo que es el sustrato último. Luego los objetos que en sí mismos son independientes tienen que constar de $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$; pero, como hemos mostrado, no pueden ser puro $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, porque también tienen siquiera sea un mínimo de esencia. Es decir, que han de ser sustratos últimos o hechos.

Pero, ¿cabe, a la inversa, que haya objetos en sí no-independientes que sean a la vez fácticos? ¿No es no-independencia lo mismo que vinculación necesaria, y no precisa toda vinculación necesaria de apoyo en, por lo menos, dos objetos ideales?

Aunque las respuestas parezcan imponérsenos de por sí, vamos en este punto con las mayores cautelas de que seamos capaces. Recurramos a la descripción.

Este libro azul, es, en el sentido de Husserl, un objeto independiente en sí.¹⁴ Ello quiere decir, si nos servimos de los criterios de Stumpf para reconocer la independencia en sí o su ausencia,¹⁵ que tenemos la evidencia de que, aunque este libro azul está aquí -y está siempre- destacado de un fondo que, en su extremo, es el horizonte infinito e indeterminado del mundo real o "natural", es pensable sin incompatibilidad interna que el cambio o la supresión de todos los objetos del fondo perceptivo que están dados con él no desencadenara un cambio o la desaparición del libro azul mismo. No importa que las modificaciones del fondo en que se da el libro azul lleven consigo siempre, quizá, modificaciones en el propio libro azul; lo que interesa es la posibilidad evidente de que no las tuvieran que causar. Pues la analizada independencia que se dice que tiene el libro azul no es cosa accidental, sino una verdadera propiedad del libro azul en sí; y lo mismo diríamos de su hipotética no-independencia. ¿Tiene o no, por necesidad esencial, que variar el libro azul si varía su entorno y precisamente porque varíe (en "dependencia funcional" de tal variación, como dice Husserl)?¹⁶

No hay duda de que puedo imaginarme este mismo libro azul en otro entorno, por ejemplo, en otra habitación. Y reconozco entonces el mismo libro en un caso y en el otro, aunque nada de lo contenido en un fondo intuitivo se repite en el otro.

En nuestro ejemplo, para eliminar modificaciones del todo superfluas, imaginamos el libro azul en la misma perspectiva visual en que ahora lo percibimos. Así, pues, mantenemos el sentido de aprehensión idéntico en ambas vivencias (las dos lo son de este libro que posee tales y cuales propiedades), y la mutación continúa de los escorzos sensibles en que se exhibe el libro (el río

imparable de mis sensaciones) no da lugar a que yo imagine una cosa distinta de la que veo: sigue siendo este libro, con todos sus rasgos, tan familiares.

Cambian, en el libro imaginado en otro cuarto y respecto del libro aquí percibido:

a) Las relaciones espaciales. Las cosas de las que está a las distancias $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ el libro imaginado son todas distintas de las que eran para el percibido. Se trata de un cambio infinito, radicado en el cambio de lugar del libro.

Tenemos lo mismo, desde luego, si imaginamos el libro rodeado de un entorno absolutamente confuso, por ejemplo, en un simple espacio gris indeterminado en su magnitud. Esta especie de esfuerzo imaginativo por suprimir todo lugar del libro acarrea el mismo cambio infinito, puesto que realmente nunca es otra cosa -ni puede serlo- que la sustitución de un lugar (preciso) por otro (impreciso).

b) Las relaciones temporales. Que cambian también todas, en un cambio infinito análogo al anterior. Y ello es así, porque no es imaginable la simultánea presencia del libro en este y en otro cuarto. Las dos veces intuyo el mismo libro, pero es imaginado en un tiempo suyo distinto del que tiene en cuanto ahora percibido -por más que yo no sepa determinar con precisión las nuevas relaciones temporales-.

Aquí hay que tener en cuenta que la imaginación de la ubicuidad del libro no es sino la de dos libros en dos series temporales independientes. Sólo que, diríamos, nosotros sabemos que se trata del mismo libro. En realidad, esto es la imaginación de un milagro, que es más bien un pensamiento que una imaginación.

c) No solamente las relaciones externas se ven así afectadas. El entorno nuevo reobra frecuentemente en el propio contenido cualitativo del libro, que puede aparecer en su ámbito imaginado "más en su lugar", más útil, menos estridente de color etc.

d) Incluso el contenido físico del objeto puede verse en cierta manera modificado, a consecuencia del hecho de que no es exacto el límite perceptivo de los objetos que se destacan sobre fondos intuitivos. A la vista, aunque no "objetivamente", el libro, en su nuevo entorno, se ofrece como siendo más grande que aquí, quizá. Y, en todo caso, puede haberle ocurrido que la variación de lugar le haya llevado a poderse destacar mucho más nítidamente que antes del fondo visual, y se dejen reconocer, por ejemplo, mejor las verdaderas formas de sus aristas, etc. Es el mismo libro en las dos ocasiones, pero gana algunas determinaciones en una de ellas, justo en el estilo que señalamos, o sea, en cuanto puro objeto del "mundo de la vida".

Hay, en fin, casos de múltiples intuiciones del mismo libro con sus mismas propiedades y en el mismo tiempo, en el mismo lugar y en el mismo escorzo visual. Piénsese en la multiplicación repentina de la misma imagen en una pantalla de televisión, o en lo que ocurre cuando extendemos ante nosotros una serie de copias fotográficas que son producto del revelado del mismo negativo (no podríamos encontrar otros ejemplos que los que nos proporcionan estos complejos casos de intuiciones que no dan la cosa misma, sino mediada por su imagen -"conciencia de imagen" (Bildbewusstsein), en los términos técnicos de la fenomenología.-)

Es muy difícil distinguir si aporta algo nuevo este sorprendente fenómeno -que, por otra parte, sólo con esfuerzo se deja in-

troducir en la misma serie de las anteriores consideraciones-. No nos interesa directamente, cuando andamos a la busca de la caracterización precisa de la independencia de un objeto fáctico; pero, ¿no muestra que hay adaso, encontrable en el propio contenido descriptivo de cualquier hecho intuitivo, algo así como su pura diferencia numérica, su simple otredad? Caben muchas imágenes iguales de este mismo libro, y justo en las condiciones tan exigentes que hemos ya formulado. Pero estas imágenes, aunque sean iguales, si son varias es que difieren. Y no sólo que difieren en cuanto puros objetos físicos, sino que quizá difieren en cuanto imágenes precisamente. ¿No es cada una imagen de "su" libro? Este rasgo diferencial de cada uno de los libros multiplicados en imagen, ¿qué podría ser sino algo así como la pura haecceitas de "cada libro"?

De ser verdadera la última posibilidad apuntada, entonces habría que decir que este caso muestra que en cualquier otro más habitual, y también en aquel que nos ha servido de punto de arranque, cambia -e)- de una a otra vez este rasgo nuevo, por así decir la pura haecceitas del libro en cuanto dos (o más) veces objeto de mi conciencia.

Esta descripción enseña, en resumidas cuentas, que existe de hecho para el libro una ligazón con su fondo tal, que hace imposible la permanencia inmutable del conjunto del sentido con que se da el libro una vez mutado, en cualquier modo, el fondo. Pero hace ver, al tiempo, que, en algunas direcciones, podría no haber esta vinculación (dejados aparte los problemas surgidos con los cambios e)). Los cambios d) son también variaciones necesarias de aspectos intrínsecos (de partes, en sentido amplio) del objeto,

e incluso podría defenderse otro tanto por lo que hace a los cambios c). Hay que reconocer que son inexorables las variaciones que afectan a los límites del concreto que se destaca; pero muestran, simplemente, que no cabe un concreto que no se dé contrastado y resaltado sobre un fondo, mientras que no fijan qué fondo es el requerido. Sólo se conoce aquí a priori la estructura más general de este fondo (el espacio, el tiempo y la necesaria implicación de ambas formas por cuerpos que se extiendan y objetos que duren), como manifiestan a) y b).

Ahora bien, de ello hay que inferir que un concreto en sí no puede ser ninguna cosa en el espacio o en el tiempo o en ambos que no abarque toda la magnitud de los dos simultáneamente. Un concreto absoluto no puede existir en el tiempo más que si es el universo sin límites espaciales ni temporales. La acepción de "independencia en sí" que se utiliza cuando se dice que este libro es un objeto concreto, es, pues, una imprecisa noción derivada, una simple noción relativa. Este libro es mucho más una cosa concreta que su color azul, por ejemplo, y como ahora veremos; pero no es un puro concreto temporal. Aún nos quedan por examinar los lados más interesantes de esta cuestión; pero podemos aquí decir, adelantándonos en un vacío relativo a las verdaderas determinaciones plenas, que, puesto que podemos convenir con Husserl -una vez prevenidos los equívocos a que se da lugar- en llamar "individuos" a los concretos en sí existentes en el tiempo -"existentes en el tiempo" es pura redundancia, pero no sobra por completo-, sólo el mundo y su correlato subjetivo (la intersubjetividad ilimitada, pensada como el conjunto total y en conexión de todas las corrientes de conciencia dotadas de pensamiento) parecen merecer el calificativo de concreta. E, incluso, si aceptáramos la tesis de la

fenomenología trascendental, según la cual el mundo es por esencia correlato de la conciencia, y la conciencia es por esencia correlato del mundo, nos veríamos reducidos a tener que decir que el único concretum pensable es el todo de las mónadas, la "intersubjetividad trascendental".¹⁷ Y quizá todo ello no esté libre de problemas ontológico-formales.

Fieles a nuestro constante método, pasemos, antes de intentar desarrollar más allá las consecuencias de lo que acabamos de entrever, al análisis de un ejemplo de objeto en sí no independiente pero existente en el tiempo, del mismo tipo de los que Husserl presenta.¹⁸

Sean ejemplos en color, el tamaño y la figura del libro.

Nuestro interés no está ahora puesto en las modificaciones que sufren esos factores cuando cambia el fondo del que se destaca el libro -tales variaciones, por otra parte, son las mismas que hemos expuesto a propósito del concreto-, sino en los cambios describibles que cualquiera de estos objetos experimenta cuando cambia otro de ellos o cambian los otros dos. Así como antes hemos investigado el caso extremo, en que se encuentran transformados todos los datos comprensentes con un concreto, ahora nos limitamos al caso de la variación de uno o de dos, tan sólo, de los objetos que acompañan en su contexto a otro objeto; de una transformación mínima del fondo, por tanto.

He aquí una superficie rectangular azul de unos 250 cm². El "matiz" eidético de extensión, el de figura y el de color deben ser distinguidos cuidadosamente de las partes fácticas del libro real que corresponden a estas especies ínfimas como sus individuos

respectivos: la extensión, el color y la figura reales, éstos que pueden ser modificados -en tanto que nada sería más sorprendente que 250 cm² dejaran de medir un día 250 cm².

Lo primero que resalta en el fenómeno es que infinitos otros objetos reales, y no sólo este libro, pueden tener una superficie de la misma extensión que ésta, y de su mismo color, y también rectangular. Ello es precisamente lo que obliga a distinguir los matices eidéticos de las partes reales que les corresponden en cualquier individuo. Pero es también inmediatamente evidente que una superficie rectangular de 250 cm² cabe que esté coloreada de cualquier otro matiz de azul, o, en general, de cualquier otro matiz de otro color cualquiera; y asimismo es cosa clara que un rectángulo azul puede medir cualquier cantidad de centímetros cuadrados; y que una extensión azul de 250 cm², a su vez, puede ser, tanto como rectangular plana, esférica o circular o triangular o de cualquier otra figura, plana o no. Y es esta segunda serie de evidencias la que da lugar a que diferenciamos los géneros color, extensión y figura, y los dividamos y subdividamos valiéndonos de diferencias que por principio sólo pueden aparecer realizando su función divisiva en el lugar preciso que ocupan en el árbol de Porfirio del color, de la figura o de la extensión, respectivamente.

Hay, pues, objetos ideales que son "colores", "extensiones" y "figuras", y hay árboles de Porfirio para cada uno de estos géneros, en los cuales no encontramos, desde luego, especies comunes. Y, por tanto, desde este punto de vista, una especie cualquiera de uno de estos árboles, o su género supremo, son objetos que no dependen en su ser (ideal) de la existencia (ideal) de nin-

guja esfera, ni del género supremo, de alguno de los otros dos árboles. Dicho con otras palabras: el árbol de Porfirio del color, el de la extensión y el de la figura son, globalmente, objetos que no dependen en su ser ideal del ser ideal de uno cualquiera de los otros dos árboles en conjunto.

Observemos que aquí hace su aparición un nuevo par de conceptos de "independencia" y "no independencia". No se trata ahora de independencia o no independencia en sí (an absoluto) -que hemos visto, además, que admite ser tomada en sentido estricto y en sentido laxo-, sino de estas nociones en cuanto puramente relativas, en cuanto vinculando a dos objetos cualesquiera, que pueden ser siempre comparados desde el punto de vista de su mutua independencia.¹⁹ Naturalmente que esta acepción del ser independiente o no-independiente no está libre de vínculos con la que determina el sentido absoluto de estas mismas palabras. Implícitamente, incluso hemos adelantado la naturaleza de este vínculo, porque es muy fácil ver que, en realidad, el sentido primero de "objeto independiente" supone este otro sentido ("objeto independiente o no por respecto a tal otro"). En efecto, un objeto posible es en sí independiente en el sentido estricto cuando lo es por relación a todo otro objeto posible; y un objeto posible es en sí no-independiente cuando lo es por relación siquiera a un objeto posible (distinto de él mismo). Y en todos estos casos entendemos -quizá no es ocioso repetirlo- por "independencia" el poder ser aunque no sea el otro, y por "no-independencia" el necesitar, para ser, que el otro sea:

Continuemos ahora con nuestra descripción. Ya sabemos en qué relaciones estände por sí solos nuestros tres árboles porfirianos, y, a fortiori, conocemos la relativa independencia mutua de los universalia que los componen. Falta por saber cuanto atañe

a las partes fácticas del libro que son los individuos²⁰ de estas especies.

¿Qué ocurre, por ejemplo, si imagino o llevo a cabo una reducción de la extensión de la superficie azul respetando su figura y su color? Si hago tal cosa, modifico, como es evidente, en especie la extensión, y conservo los otros dos factores modificados por lo que hace a sus especies respectivas. Pero no quedan absolutamente intactos. El color real es el mismo color que era, pero, como se extiende por una superficie más pequeña, es, en realidad, más pequeño; y también la figura es más pequeña, está variada "su" extensión, a pesar de que permanece su rectangularidad.

Tiñamos de rojo el rectángulo que era azul, sin menguarlo ni hacerlo crecer. El cambio de especie de color lleva consigo que la nueva figura sea "un rectángulo rojo de 250 cm²". Y cosa semejante obtenemos si modificamos específicamente la figura del objeto concreto.

Es el caso, pues, que hay objetos individuales tales, que su modificación específica lleva consigo la modificación no específica de uno al menos del resto de los objetos que están dados con ellos como partes de un mismo todo. Y, en concreto, puesto que no para toda parte individual de un todo individual se cumple esta proposición: la variación específica o del color o de la extensión o de la figura (reales) desencadena la variación no específica de los otros dos factores (reales, claro está). Y esta verdad es una verdad absolutamente necesaria, una ley sintética a priori.

Aunque el análisis de los pasados ejemplos es en sí mismo

suficiente, si permanecen sombras de duda sobre el resultado obtenido no hay más que representarse el caso de la variación específica que consiste en cambiar, por ejemplo, la extensión real disminuyéndola tanto, que el rectángulo azul no pueda ser observado a simple vista. Figura y color "desaparecen" entonces, sólo porque el matiz de extensión es diferente.

Y aún más elocuente que estas trasgresiones de los umbrales perceptivos es el caso extremo -el que, en definitiva, más nos importa para la investigación de la independencia o no-independencia mutua- de la supresión del color, de la figura o de la extensión. No es sólo que cualquier mínimo cambio específico sea acompañado de cambios no específicos que se producen en función definida del primero (sean todos ellos perceptibles o no), sino que ningún color puede existir sin extensión o sin figura; ninguna extensión puede existir sin forma o sin color; ninguna forma puede existir sin forma o sin color; ninguna forma puede existir sólo extendiéndose o sólo dotada de color, sino siempre extendiéndose y dotada de color.

Hay pues, ciertos modos de variar las cosas reales, unas en dependencia estrechísima y funcional de las otras; y hemos puesto ahora de relieve una serie de casos en que se presentan estas variaciones. No se trata de que se observe aquí un cambio en una cosa y, casualmente, a ese cambio le acompañe con regularidad el de otra, sino de que los cambios observados están vinculados por la necesidad. La inteligencia descubre estas mutaciones reales como necesarias, y ello quiere decir: como casos individuales que corresponden a una ley exacta. ¿Qué ley es ésta, y cómo dar la razón de su validez?

4. La estructura esencial de una parte individual abstracta

Los ejemplos analizados confirman, desde luego, que las especies bajo las que caen las partes consideradas de este objeto individual -rectángulo azul de 250 cm^2 - pueden variar por separado, con independencia relativa; pero más aún, y esto es lo extraordinario: enseñan que la no-independencia relativa de las partes reales está sometida a leyes exactas. Dicho con toda precisión: sabemos a priori que un cambio -que bien puede ser la abolición- en una parte arrastra cambios en las otras dos, y que una de estas variaciones ha de ser específica, en tanto que las dos restantes no pueden serlo.

¿Bajo qué condición puede únicamente ser comprensible que la sustitución de un matiz eidético lleve consigo necesariamente una modificación en el ser de las partes individuales que están bajo otros matices eidéticos?

Si la índole de las partes individuales abstractas (los "abstractos de primer orden") estuviera agotada por lo que el matiz eidético que les da nombre abarca idealmente, entonces es evidente que los abstractos de primer orden podrían variar con la misma plena independencia mutua con que varían sus matices denominadores correspondientes (los "abstractos de segundo orden"²¹ -título éste que adelantamos ahora sin haberlo justificado-). O sea, que no se entendería en absoluto la no-independencia mutua de las partes abstractas reales si ellas consistieran en una mera venida al ser individual de su especie especialísima distintiva. Luego un color real tiene, por ejemplo, que poseer una "esencia última" que contenga algo más que un puro matiz eidético cualquiera de color; un color real no es sólo color, sino también, a un tiempo y por

necesidad, extensión y figura, en cierto modo--y quizá otras cosas más de que hacemos abstracción en gracia de no complicar excesivamente la cuestión²². De modo que la esencia última de un abstracto inmediato o de primer orden es una unidad eidética compleja, en que entran en compenetración²³ al menos dos matices eidéticos de árboles distintos, dos matices eidéticos que, de por sí, se mostraron mutuamente independientes.

No se trata, pues, de que la esencia última del todo concreto individual esté compuesta de la compenetración de las esencias de sus abstractos inmediatos; sino de que la esencia de todo abstracto inmediato, de toda parte individual no-independiente en sí, está constituida por la compenetración de las esencias de todos los demás objetos parciales no-independientes que complementan o fundan al primero.

Así, pues, la esencia completa de la parte abstracta real que es la extensión de este objeto debe ser descrita como "250 cm² de color azul y figura rectangular"; pero los tres mismos elementos tienen que ser los ingredientes de las esencias de los otros dos abstractos de primer orden que venimos considerando. Gracias a ello, si cambia, por ejemplo, específicamente el matiz de color que forma parte de la esencia de la extensión real, la compenetración de los otros dos matices con el matiz que cambia da lugar a que se vean los otros afectados -no en sí mismos, si no en cuanto colaboran a constituir la índole total de, por ejemplo, la extensión-, y, en consecuencia, la extensión real no puede por menos que cambiar (aunque siga siendo un rectángulo de 250 cm²).

Pero, ¿cómo es, entonces, que distinguimos la índole de la extensión, de la del color y de la de la figura? Me refiero ahora no a los ingredientes, sino a los fechos eidéticos, compuestos los tres por los tres mismos matices eidéticos de extensión, color y figura

Es, desde luego, evidente -de eso hemos partido- que podemos

cir por separado -y, aún, que es esto lo que siempre hacemos, ignorantes de la verdadera situación- qué mide esta superficie, qué color tiene y cuál es su figura. Y ahora acabamos de ver que, en realidad, "lo que mide" está compenetrado con el color y la figura; y que lo mismo debe decirse del color (que está compenetrado con los otros dos matices eidéticos), y que también lo mismo vale para la figura.

No podemos responder al nuevo problema sino señalando que se trata aquí de una especie de distinctio rationis que está necesariamente motivada por el hecho de que, precisamente, por ejemplo, la extensión y el color no cambian específicamente cuando sí lo hace la figura. Las tres esencias, pues-a saber: las de la extensión, el color y la figura-, constan de los tres mismos matices eidéticos, pero en cada caso están estructurados diversamente. El azul real de este caso determinado no es sólo, por su índole, azul; pero hablo de él precisamente porque si la superficie azul cambia de extensión, se observa una variación en el propio azul real, pero no una variación de matiz de color (la superficie es menor; el color real es menor, pero es el mismo que cuando era del tamaño primitivo).

Extraigamos otros corolarios a partir del resultado principal de la pasada investigación.

5. Región y categoría

El color, la figura, la extensión no pueden existir indepen-

dientes, sino que se necesitan mutuamente, y es por ello por lo que constituyen juntos la índole de cualquier color, figura y extensión reales. Un matiz de color, pues, por ejemplo, es un objeto no-independiente en sí, puesto que es no-independiente al menos respecto de otros dos objetos. Pero, en rigor, ¿qué significa que un color no pueda existir de modo independiente? No, desde luego, que la especie ínfima de color carezca de existencia ideal -y pura respecto de toda compenetración con otras especies ínfimas de otros géneros-. De lo que se trata es de que estas especies *especialísimas* se necesitan absolutamente las unas a las otras si han de hallar individuos que las realicen. Y, sin embargo, hacemos bien en calificar sin restricciones de objetos en sí no independientes a los matices de color, por ejemplo, puesto que es también una ley eidética -que fue brevemente comentada arriba-²⁴ que a toda esencia corresponde un hecho posible (no necesariamente existente); luego no es un punto de vista extrínseco éste que juzga de la independencia de una esencia examinando si los hechos que pueden ejemplificarla cabe que sean concreta o tienen que ser abstracta.

Así, pues, debemos concluir que hay ciertos géneros cuyos matices eidéticos últimos -ya considerados en cuanto índoles de posibles hechos- son necesariamente (usar aquí este adverbio es puro pleonasmo) objetos no-independientes, esencias incapaces de constituir una esencia independiente y que precisan, por tanto, estar fundadas por otras esencias. Y que porque ellas son así, son no-independientes las partes fácticas que las ejemplifican.²⁵

Hay esencias no-independientes, que se compenetrán con sus complementos hasta fundar con ellos una unidad eidética independien-

te (relativamente independiente), la cual, en su orden, es también una especie especialísima. En consecuencia, hay géneros cuyas especies ínfimas son abstracta y hay otros géneros cuyas especies ínfimas son concreta, ("géneros abstractos" y "géneros concretos", dice abreviadamente Husserl).²⁶

Justo que las cosas sean así es lo que permite que el sentido amplísimo en que Husserl habla de esencias (vale tanto decir, en nuestra opinión: "aspectos inteligibles") no conduzca irremisiblemente a una especie de atomización del sentido de las cosas. Husserl, ciertamente, no distingue entre esencia de la sustancia y esencia de los accidentes, o entre formas sustanciales y formas accidentales, o entre acto primero y actos segundos; pero no por eso se prohíbe a sí mismo hablar, más allá de "azul", "extensión", "rectángulo", también de "libro", por ejemplo; de libro azul, rectangular, extenso y voluminoso. O, para poner otros casos aún más próximos al núcleo de ideas de la fenomenología, Husserl no se cierra la posibilidad de describir un fenómeno intencional concreto, que es, como tal, una unidad que está fundada por la compenetración de una multitud de partes no-independientes. No hay sólo la esencia "sensación de color", sino que, desde luego, hay también la esencia "percepción"; y hay, incluso, la esencia concreta que es la índole global "mi corriente de conciencia" -abstracción hecha, únicamente de la temporalidad-; así como también hay el eidos "ego", y el eidos "mundo".

Como vemos, la calificación de abstractos o de concretos alcanza a los géneros completos, a los árboles completos, pero dimana exclusivamente del carácter concreto o abstracto de las correspondientes unidades eidéticas ínfimas consideradas -y éste es un punto

de vista intrínseco -como últimas esencias materiales. Los sustratos últimos se denominan concretos o abstractos también según el carácter de sus últimas esencias materiales. Y se da el título estricto de individuo a un sustrato último concreto en este sentido ("un $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ cuya esencia material es un concretum").²⁷ Los individuos son, pues, o todos temporales o partes independientes de todos temporales. Hay, además, las partes no-independientes (de individuos), que son los $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\alpha$ de esencia material abstracta.

Y estas definiciones son las requeridas para la fijación de los términos "región" y "categoría". "Región" designa a los géneros supremos concretos;²⁸ "categoría" -en una acepción sólo, en el fondo, ligeramente diferente de la que hemos venido usando en los capítulos anteriores- designa a los géneros abstractos supremos.²⁹ Las cosas requieren aquí más detenido análisis.

Volvamos al ejemplo que examinábamos. ¿Qué es, en conjunto, todo este objeto (independiente) en el que estudiábamos la estructura esencial de ciertas partes no-independientes? Es, sin duda, un libro de tapas azules, bastante voluminoso, de tal formato etc.: un libro, no una extensión azul rectangular. O, si generalizamos máximamente, diremos que tenemos ante nosotros una cosa material -una "cosa física" (physisches Ding), suele escribir Husserl -que posee un amplio número de notas. Esto pues, es un libro; a su vez, el "ser libro" es una especie del "ser cuerpo inorgánico"; y el "ser cuerpo inorgánico" es una especie del "ser cosa física" -dejemos a un lado como asunto no fundamental la posible multiplicación de géneros subordinados a "cosa física"-. Cosas físicas, cuerpos inorgánicos, libros son objetos que pueden existir con la independencia (no absoluta) que

hemos explorado antes; lo cual significa que las correspondientes unidades ideales son "esencias concretas". Y, puesto que una cosa física, o un cuerpo inorgánico, no puede ser tan sólo cosa física o cuerpo inorgánico, sino que tiene que ser, precisamante, o libro o casa o río -o sea, como la breve jerarquización de esencias concretas que acabamos de ofrecer es, de nuevo, un árbol de Porfirio-, es justo que considéremos a "ser libro", "ser casa", o "ser río" -mejor: a, por ejemplo, "ser libro de esta índole determinadísima" (excluida sólo la pura individuación)-, "últimas esencias materiales concretas", singularidades eidéticas³⁰ concretas; y, según la definición ya aducida, "ser cosa física" es la esencia regional en este orden de esencias (en esta "región" del ser, como podemos también decir, según un uso amplio muy natural de nuestro término técnico).

Pero pronto se descubre algo aún más interesante. Basta que nos preguntemos por la determinación plena de "ser libro"; o, lo que es en definitiva lo mismo, que planteemos la posibilidad de distinguir intelectualmente unos libros de otros. ¿Qué contestar? Sin duda, señalaremos que este libro, por ejemplo, tiene tal extensión, tal color, tal forma, tal rugosidad, tales propiedades físico-químicas. Ahora bien, aquí enumeramos singularidades eidéticas abstractas, que, aunque sirven para diferenciar la índole de los libros, no están de ningún modo en el mismo árbol que "ser libro", y ni siquiera están dos de ellas en un mismo árbol en general.

Todavía más. Esta enumeración de esencias abstractas no solamente suministra cuanto hace falta para distinguir (intelectualmente) unos libros de otros, sino que sirve igualmente bien para la

misma función cuando, en vez de libros, tenemos que ver con cualesquiera otros objetos de la región de las cosas físicas, y también cuando lo que buscamos es distinguir unos de otros los géneros concretos.

Intentemos ordenar estos datos que ofrecen los fenómenos.

Si defendemos que, sin restricción, ocurre todo tal como lo acabamos de describir, no es posible sostener otra cosa, sino que todo género concreto es la unión de una multiplicidad indeterminada de esencias abstractas y, precisamente, de géneros abstractos, nunca de especies últimas abstractas. "Ser libro" es "ser extenso", "tener color", "tener figura" etc. (no tal color exactamente, ni tal figura precisa); ser este libro, en cambio, además de consistir en ser objeto individual, es poseer una esencia material última concreta que consta de abstracta también últimos.

Sin embargo, si todo esto es así, entonces es imprescindible afirmar que "ser libro" no consiste sólo en una reunión de géneros abstractos. Si se redujera a ser esta reunión, es evidente que coincidiría con todo otro género concreto de la región de que se trate, porque precisamente los géneros abstractos que componen los concretos se definen por la no-independencia mutua en el sentido ya investigado. Dicho con rotundidad: un libro y un río no pueden diferir en que el uno presente color extenso y enerrado en los límites de una figura, y el otro tenga color y extensión pero carezca de figura. Y no vale aquí intentar solucionar el problema recurriendo a la estructuración de los abstractos en el todo concreto, al modo en que nos fue posible páginas atrás.

Si toda esencia concreta es un mero todo de esencias abstractas (fundadas unas en otras por su índole misma y, por consiguiente, "com-

penetradas" en el sentido más fuerte posible, no simplemente "reunidas"³¹ en un haz por cierto vínculo externo capaz de ser disuelto), entonces no será posible distinguir propiamente sino aquellas esencias concretas que constituyan los todos formados por los géneros abstractos. Esto equivale a sostener que no hay otras esencias concretas (otras en cuanto a su índole misma de tales) que las regiones. Así, por ejemplo, una esencia concreta es "cosa física", o sea, el todo constituido por los géneros abstractos: extensión, color, figura, causalidad, propiedades físico-químicas etc. Otra esencia concreta es "vivencia": tiempo interno, referencia a un yo, función genética pasiva, *ύλη* etc.

¿Qué decir, entonces, una vez que hemos ido más allá de las tesis de Husserl, sobre lo que diferencia el ser río del ser libro? ¿Debemos anular cuanto hemos escrito sobre la disposición en árbol de las esencias concretas? Evidentemente, no; lo que se requiere es una aclaración más profunda de los fenómenos, que no aporta más que una atenuación muy importante a las primeras tesis que aparecen a la investigación. Las esencias concretas forman árboles de Porfirio, pero no en tanto que tales esencias concretas, sino por determinación simultánea de todos sus componentes abstractos. Entre ser libro y ser río no hay en sentido estricto una diferencia específica; o, lo que es lo mismo, hay la misma diferencia eidética que media entre ser este libro y ser este río. Ser libro y ser río ocupan el lugar de géneros subordinados, pero, aunque se les puede dejar detentando este rango sin que ocurra nada, en el fondo son meros tipos. De ahí la vaguedad profunda de las descripciones en que intentamos distinguir esencias concretas que no tomamos, desde el principio, o como "regiones" o como sin-

gularidades eidéticas -o la paralela dificultad que se experimenta cuando se trata de separar, en cuanto tales, unas singularidades eidéticas concretas, de otras-.

Recapitulemos. Ante todo, hemos descubierto que una esencia concreta es el todo que fundamentan un conjunto de esencias que son mutuamente no-independientes. Es evidente, por otra parte, que la idea de todos finitos de esta naturaleza no alberga ninguna incompatibilidad intrínseca, porque el hecho de que una esencia sea no-independiente, lejos de significar que no apagará su necesidad de complemento ni aun con infinitos complementos, contiene sólo el concepto de la vinculación necesaria de la esencia del caso con alguna otra (quizá solo una) bien determinada. Dejemos para un poco más adelante ciertos avances que debe todavía hacer en este sentido la investigación.

Nuestra primera tesis implica que, por decirlo así, las esencias que propiamente hay son las abstractas (y, señaladamente, las especies especialísimas abstractas). O, con palabras más estrictas: las unidades eidéticas simples tienen que ser abstractas. Si bien los todos eidéticos concretos -y, señaladamente, los que consisten de puras especies últimas abstractas- poseen una relevancia que obliga a considerarlos como esencias concretas que merecen bien el nombre de esencias. Esta relevancia les viene de que, en realidad, no podría haber esencias abstractas si no hubiera los todos que ellas tienen, por absoluta necesidad, que constituir (so pena de no ser en modo alguno).

En tercer lugar, es un puro factum que existan precisamente las unidades eidéticas simples que existen y, por tanto, los todos

concretos originarios que de hecho existen. O, si apuramos aquí la exactitud, ^{re}dirnos más bien que es puro factum que exista una multiplicidad de esencias; pero que es absolutamente inteligible, necesidad absoluta, que existan ciertas otras esencias. A las primeras las llamamos "esencias materiales"; a las segundas, "esencias formales" (disponemos, como sabemos, de varios sinónimos para estos títulos). Reducidos los conjuntos de unas y de otras a los elementos que son simples, es de estricta necesidad que los tales se reúnan en sub-conjuntos caracterizados por participar de un mismo componente genérico. Las singularidades eidéticas pertenecen necesariamente a ciertos géneros -de lo contrario serían ininteligibles, o sea, puro absurdo: inteligibilidades ininteligibles-.

Desde este punto de vista (haciendo intervenir la distinctio virtualis, y no sólo la distinctio realis), según indicamos, las esencias simples no son las especies especialísimas, sino las que se reúnen en dos (o tres) conjuntos: el de los géneros supremos (y el de los universales supragenéricos que "se dicen análogamente") y el de las "diferencias específicas". Pero reflexionemos un instante. Si las "diferencias específicas" son unidades absolutamente simples, entonces no es posible ordenarlas bajo género alguno y queda en mero hecho irracional el que intervengan exactamente en el punto único en que lo hacen en la edificación de los árboles (con terminología escolástica: las reglas antepredicamentales referidas a las diferencias específicas carecen de fundamento últimamente racional; y las diferencias mismas no se someten al árbol del *Notóv*). Pero, a la inversa, es absurdo desear siquiera confeccionar un árbol de las "diferencias específicas",

porque en él tendrían parte nuevas "diferencias específicas" ya absolutamente inclasificables. Para mí es hoy éste un problema completamente insoluble.

Regresemos a lo esencial de nuestro tercer punto. Los géneros supremos de las singularidades eidéticas (abstractas) son las "categorías". Se ve ahora con mayor claridad hasta qué punto se justifica que la fenomenología emplee para estos objetos la denominación tradicional. Por otra parte, los todos eidéticos concretos, reducidos a su esquema genérico —o sea, vistos como la "competración" de singularidades de ciertos géneros—, son las "regiones". Salta a la vista que generalizamos en realidad las esencias concretas últimas, cuando obtenemos las "regiones"; lo que generalizamos, y hasta el máximo grado, son todas las singularidades abstractas simultáneamente. La "región" no es más que el conjunto que tiene que constituir un grupo determinado de "categorías". La "región" es el todo cuyas partes abstractas —y no tiene partes que no sean abstractas— son las "categorías".

En cuarto lugar, habrá, pues, que distinguir varias operaciones de la conciencia a que convenga el título de "abstracción". Abstraer es, en general, referirse (cognoscitivamente o no, ponente o neutralmente) a lo universal de lo individual. Por tanto, a la luz de todo lo que llevamos analizado, cabe abstraer: a) elevándose a la conciencia de la esencia concreta última del individuo (existente o fingido, mundanal o perteneciente a la región fenomenológica); b) mentando la esencia formal última del individuo; c) refiriéndose a cualquiera de las esencias abstractas últimas —materiales o formales—; d) generalizando estas últimas, paso a paso, hasta las categorías; e) mentando la región formal o la

correspondiente región material. Junto a éstos cabe aún hablar al menos de dos tipos de procesos análogos a los fenómenos originarios reseñados de abstracción: a) la tipificación, ante todo de esencias concretas materiales últimas; b) la mención de la esencia formal que posee, en cuanto objeto ya propiamente aprehendido como tal (vergegenständlicht, logisch erfasst, kategorial geformt), toda esencia material.

La idea de "región" adquiere todo su sentido cuando, una vez ganadas todas estas precisiones, recordamos aún (cf. el primer b) del párrafo anterior) que las formaciones sintácticas de cualquier orden que se levantan sobre los individuos de una región (las "situaciones objetivas", los "conjuntos" etc.) deben ser incluidas en el ámbito de la propia región a que pertenecen los correspondientes objetos de orden infimo.³²

6. Los problemas acerca de la naturaleza de los objetos independientes y de los objetos simples.

Nuestros estudios en la ontología formal, los estudios que prestan ayuda a la hora de la fundamentación radical de la lógica, no están todavía terminados. Restan algunos problemas de decisiva importancia, que pueden ser agrupados bajo dos cuestiones generales: a) ¿cuál es la estructura de un pedazo?; b) ¿qué naturaleza tiene una parte simple?

Especialmente la primera cuestión no puede ser afrontada sin tomar en consideración un nuevo concepto (el tercero) de independencia

y no-independencia, que es el instrumento imprescindible en la definición de "pedazo" (Stück). Se trata de la idea, no de independencia en sí, ni de independencia respecto de cualquier objeto en general con que otro sea comparado, sino precisamente de independencia (y no-independencia) respecto del todo en que se halla la parte examinada.³³ Si bien es verdad que todo objeto independiente en sí -en el sentido forzosamente laxo que corresponde, como sabemos, a "independencia en sí", siempre que no se aplica al todo infinito de las mónadas (caso de ser verdadera 1.ª tesis de la fenomenología trascendental) -no pasa de ser independiente respecto del todo que es el mundo, y, en este sentido, más que introducir un pensamiento nuevo, no acabamos de hacer sino la explicitación de otro ya conocido.

Como hemos visto, la independencia y no-independencia, en cualquier dirección en que se tomen, dependen siempre, en el uso que nosotros hacemos de estos términos, de la índole de los objetos que se consideren. A índoles no necesariamente relacionadas, por ejemplo, corresponden objetos individuales (quizá, un todo y una parte suya) no necesariamente relacionados, o sea, relativamente independientes. Hemos hecho ya notar que es en virtud de esta verdad como Husserl corrige en Ideas I un poco su modo de expresarse, y designa en sentido propio como concreta o abstracta a especies, no a individuos. Así, nosotros podemos y debemos reexaminar el problema de la estructura de un "pedazo" desde el punto de vista del análisis de la estructura de una esencia concreta. Y, tras los estudios últimamente llevados a cabo, es preciso que establezcamos con toda generalidad (luego también para "pedazos", que, ante todo, son partes fácticas independientes por respecto a su to-

do fáctico)³⁴ que es una verdad a priori que los "pedazos" tienen partes (no-independientes respecto del todo que es aquí el pedazo mismo); y, por consiguiente, que todos los objetos independientes, quizá hecha la salvedad del universo, poseen partes que son no-independientes respecto de ellos.³⁵

Pero esto implica dos cosas: que un objeto independiente no puede ser un objeto simple -obsérvese que comenzamos a tratar ya también nuestra presente segunda cuestión-; y, además, algo más paradójico: que, por otro camino, desembocamos de nuevo en la supresión de la idea de independencia. Porque un objeto independiente no podrá existir más que si existen sus partes (será él no-independiente respecto de la existencia de cualquiera de ellas). Y, así, estaremos forzados, repentinamente, a exigir que, en efecto, si hay un objeto absolutamente independiente, por su idea debe carecer de partes que sean no-independientes respecto de él. Ahora bien, imaginemos un todo universal, absolutamente independiente, por tanto. De acuerdo con lo que acabamos de señalar, no puede consistir más que en la reunión, de tipo extrínseco, de un conjunto de partes que le son independientes. Sin embargo, la vinculación misma que constituye este todo, ¿qué clase de parte tiene que ser? Si nos atenemos a la respuesta de Husserl -y nos parece la única aducible-, los "enlaces" de este género están reunidos gracias a que todas sus partes independientes fundan juntas una parte no-independiente (aquí sería, quizá, la forma universal del tiempo) que las cohesionan.³⁶ Lo que viene a afirmar que no es concebible un todo que no posea siquiera una parte que sea no-independiente respecto de él. Ultimamente, pues, nos es imposible escapar de la contradicción.

La única salida que parecería ofrecérsenos consistiría en abrir brecha en las tesis antecedentes y conseguir probar que es consistente el pensamiento de un objeto simple (respecto de partes que le sean no-independientes) que sea absolutamente independiente. Es decir, que habría que probar, contra todo lo que venimos sosteniendo, que una esencia concreta puede ser una esencia simple; o bien, que un pedazo fáctico no tiene que ser un todo (luego un objeto compuesto, en que se encuentre siquiera una parte no-independiente respecto de él mismo).

Pero es absolutamente imposible que una esencia concreta no contenga partes abstractas, porque, insistamos, ello equi-
valdría a sostener que tal esencia no pertenece a ningún género, o sea, que es una unidad inteligible completamente ininteligible.

Y es también completamente imposible que una parte del continuo temporal -un pedazo fáctico- no contenga otras partes de su misma índole genérica ("partes extensivas", en la terminología de Husserl),³⁷ otras partes de tiempo. El συνεχές es, precisamente, διαίρετόν εἰς αἰ διαιρέτω .

Pero ahora, llegados a esta altura, todavía descubrimos nuevas aporías en el terreno estudiado.

La primera surge en el momento en que, a la busca aún de esencias concretas simples, caemos en la idea de si no podría representar algo parecido cualquier categoría. Ciertamente que no podría pretender ninguna categoría el calificativo de concretum absoluto, puesto que depende en cierto modo -recordemos- de todo el árbol que tiene bajo sí (como cualquier todo lógico, en los términos antiguos, "contiene sus partes en potencia").³⁸ Pero si hablamos seriamente de su simplicidad, al menos de la simplicidad no alterada por el hecho de contener en potencia sus partes, no hay duda

de que destacamos en la categoría una propiedad muy cercana a la concreción buscada. Sin embargo, ello es también ilusión, hablando en términos absolutos; porque una categoría sólo puede ser cuasi simple en el respecto por el que se le llama categoría, pero alberga aún una cierta complejidad inevitable. Por ejemplo, es; o es idéntica consigo misma; o es una singularidad eidética de la especie analítica "categoría".

Si mantenemos nuestros términos absolutos, simplicidad no dejará jamás de ser ininteligibilidad, o, más aún, sinsentido. Ante todo, ninguna esencia, ni siquiera las esencias formales, ni siquiera una categoría formal, puede ser del todo simple. Siempre poseerá, por lo menos, aquellas partes que sostienen la verdad de las proposiciones necesarias siguientes: esta esencia posee existencia ideal; esta esencia es idéntica consigo misma; esta esencia no es ninguna otra; esta esencia es una; esta esencia es un ejemplo de esta otra. En realidad, diciendo esto no hacemos sino presentar, a otro viso, la reiteración infinita de la aplicabilidad de las formas. Este procedimiento no será inútil si consigue llevarnos a la conciencia de alguna parte del misterio de la razón pura.

Presentemos todavía otro panorama del conjunto de las que bien podemos llamar aporías de no ser nominalista (nosotros, que hemos recorrido primeramente con toda la profundidad de que somos capaces las aporías de ser nominalista). Si, en absoluto, toda necesidad objetiva tiene su fundamento en las esencias de los objetos fácticos, nos vemos obligados a pensar el ser más ampliamente que definido por la identidad consigo -siquiera momentánea, claro está-. En efecto, lo fáctico de las cosas fácticas, la individuación

pura, lo no reducible a esencia, tendrá, estrictamente, que carecer de identidad consigo mismo. Y esta carencia, por tanto, no será de ningún modo una caracterización de la nada. Si no somos nominalistas, en tanto que no obtengamos una doctrina radicalmente más profunda que la que ahora tenemos -y radicalmente más profunda, nos tememos, que la que Husserl sostuvo como definitiva en ontología-, no estamos nada seguros de saber conservar con nosotros el principio ontológico de identidad.

La contestación a la primera cuestión que nos hacíamos queda con esto exhaustivamente expuesta, creemos. La respuesta acerca de la naturaleza de las partes simples está también dada implícitamente, una vez que se ha satisfecho la pregunta por la simplicidad eidética y la pregunta por la simplicidad absoluta. Podríamos, aún, condensarla en esta fórmula: partes simples de un todo sólo pueden ser sus partes abstractas no despedazables (pues todo pedazo es siempre un nuevo todo); pero una parte abstracta fáctica -o sea, temporal- es siempre "despedazable"; luego lo más simple que cabe pensar son las esencias abstractas y, en especial, las categorías.

Notas

1 Los textos fundamentales de Husserl sobre la mereología formal son: ante todo, la tercera investigación de IL (II/1, pp. 225ss.), titulada: "Acerca de la doctrina de los todos y las partes"; EJ, §§ 29-32, pp. 151ss., que repiten y perfeccionan lo escrito en IL, a efectos de completar fenomenológica y ontológicamente la teoría sobre el segundo grado de la objetivación en la esfera de la sensibilidad (Explikation); y el primero de los Estudios Psicológicos acerca de la Lógica Elemental (1894), "Sobre la distinción de abstracto y concreto" (ahora en Husserliana XXII, pp. 92ss.), que es un estadio previo y menos perfecto de IL III. Cf. también el resumen, con alguna enmienda terminológica, de Id I, § 15, pp. 28ss.

2 Cf. sin embargo IL (III, § 23) II/1, pp. 282ss. Más a favor de mi opinión parece estar EJ, § 30, p. 162.

3 IL (III, § 1) II/1, p. 227.

4 Id I, loc. cit., p. 29: "Ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum est, ~~h~~asst ein Individuum".

5 IL, loc. cit., p. 227.

6 Op. cit. (III, § 17), p. 267.

7 Entre las significaciones que refieren a tales partes hay, evidentemente, para seguir el hilo de las célebres distinciones escolásticas, distinctio rationis ratiocinatae. Que todo ello es así, es cosa que queda asegurada en los textos siguientes: "Distinctio rationis est, vi cuius ea, quae a parte rei sunt idem in intellectu et ab intellectu inveniuntur distincta. Distinctio rationis eo fit, quod eadem res diversis conceptibus objectivis concipitur, qui ab intellectu ad invicem referuntur tamquam eiusdem rei. Quatenus hi conceptus sunt intrinsecus diversi, habetur distinctio rationis ratiocinatae seu cum fundamento in re... Fundamentum autem distinctionis rationis ratiocinatae est, ex parte obiecti, distinctio virtualis seu eminentia rei, quae, in se unica et simplex realiter, plures tamen continet rationes seu perfectiones." (Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, I, n. 119, pp. 114s.).

- 8 Cf. IL (III, § 2), pp. 228s.; e Id I, loc. cit., p. 28.
- 9 Vid. IL (III, §§ 13-14), pp. 257ss.
- 10 Vid. op. cit. (II, § 41), p. 218. No son idénticas las definiciones en III, § 17, pp. 266ss. (según ellas, la contraposición es entre "concreto absoluto" y "abstracto") y en Id I, loc. cit., p. 29 (en que "concreto" y "abstracto" se aplican a esencias, no a objetos en general). EJ, § 84 a), pp. 403s. está de acuerdo en esto con Id I. Cf. Ortega, Investigaciones Psicológicas, pp. 179ss.
- 11 Vid. ante todo IL (III, § 5) II/1, pp. 235ss.
- 12 Cf. op. cit., III, § 14 (II/1, p. 261).
- 13 Ibid.
- 14 En EJ ya no se habla así: "Alles Weltliche... ist letztlich un-selbständig; selbständig, absolutes Substrat im strengen Sinne der absoluten Selbständigkeit ist nur die Welt" (§ 29, pp. 157s.). Nuestra descripción aporta las razones para este cambio. De todos modos, la afirmación de EJ es excesivamente tajante, como vamos a ver; y, por otra parte, debe tenerse en cuenta que no se aparta de la actitud natural. La fenomenología trascendental no puede hablar tampoco en tales términos.
- 15 Vid. IL (III, § 3) II/1, pp. 230s.
- 16 Op. cit., III, § 4, p. 232.
- 17 Cf. Meditaciones Cartesianas, sobre todo §§ 33, 55-56 y 60, pp. 102s., 149ss. y 166ss.
- 18 Hay que remitirse aquí a IL (III, § 4) II/1, pp. 231ss.
- 19 Vid. op. cit., III, § 13, p. 258.
- 20 No en el sentido estricto de Husserl, claro está, sino en el propio del árbol de Porfirio.
- 21 Para esta terminología, vid. IL (III, § 4) II/1, p. 232.
- 22 Ibid. pp. 232s.: "Aber gerade wegen der Gesetzmässigkeit, die wir hier erörtern, kann das bezügliche Moment nur genannt werden mittels der durch die Gattungen Qualität und Ausdehnung bestimmten Begriffe."

Was die Qualität zu dem vorliegenden Qualitätsmoment differenziert, ist nicht mehr durch die Gattung Farbe umgrenzt, daher wir die Qualität, z. B. die bestimmte Nuance von Rot, mit Recht als niederste Differenz innerhalb dieser Gattung bezeichnen. Ebenso ist die bestimmte Figur letzte Differenz der Gattung Figur, obschon das entsprechende unmittelbare Moment der Anschauung noch weiter differenziert ist. Aber die Verbindung je einer der letzten Differenzen innerhalb der Gattungen Figur und Farbe bestimmt völlig die Momente, sie bestimmt gesetzlich mit, was fallweise noch gleich und ungleich sein kann." Los subrayados los he añadido yo. Moment significa "parte no-independiente".

Es necesario señalar que Husserl sólo dice sobre este problema lo que aquí cito. El resto de ideas del parágrafo no pueden, sin más, serle atribuidas; sobre todo, porque no nacen de una mera interpretación de sus textos, sino de la descripción directa de las cosas.

23 Sobre la noción precisa de Durchdringung, vid. op. cit., III, § 21, p. 276.

24 Vid. nuestro anterior capítulo.

25 Ha de ser ésta la razón de que Husserl, a partir de Id I, aplique los calificativos "abstracto" y "concreto" directamente sólo a esencias, y reserve como términos completamente generales "independencia" y "no-independencia".

Por otra parte, repárese en que es ahora cuando contestamos cumplidamente a la pregunta inicial de nuestro § 3: "¿cabe que haya objetos en sí no-independientes que sean a la vez fácticos?".

26 Id I, § 15, p. 30.

27 Ibid. p. 29.

28 "Region ist nichts anderes als die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören" (Id I, § 16, pp. 30s.).

29 Cf. ibid. p. 31. Pero en Husserl no se encuentra más que quizá su-gerida la definición de "categoría" que presento -la cual depende de "mis anteriores descripciones, a su vez sólo quizá incoadas en los escri-

tos de Husserl-.

30 Sobre este concepto, vid. Id I, § 12, p. 25.

31 Sobre la noción precisa de Verbindung, vid. IL (III, § 21) II/1, p. 276.

32 Id I, § 10, pp. 20s.

33 Vid. IL (III, § 13) II/1, pp. 257ss.

34 Cf. op. cit., III, § 17, pp. 266ss.

35 Husserl, en el lugar citado en la nota anterior (p. 268), escribe de pasada y sin demostración: "Da der Satz gilt, dass jeder absolut selbständige Inhalt abstrakte Teile besitzt..."

36 Vid. op. cit., III, §§ 21-22, pp. 275ss.

37 Op. cit., III, § 17, p. 267.

38 Cf. op. cit., III, § 7 a, p. 242 e Id I, § 15, p. 30.

Capítulo Séptimo: Consideración ontológica final sobre la idealidad de los objetos ideales

Intentemos todavía apurar el sentido de la distinción ontológica fundamental que se nos ha impuesto en nuestros análisis filosóficos acerca de los objetos de la lógica. Para ello, preferimos otra vez atenernos al examen de las tesis sostenidas por Edmund Husserl.

Realmente, en efecto, no es posible reducir a unidad las opiniones de Husserl sobre este problema. Todo lo contrario que compatibles, las dos teorías que encontramos en los libros del filósofo son exactamente contradictorias.

La primera es la doctrina de las Investigaciones Lógicas, que hemos adoptado nosotros en sus rasgos principales. Por tales entiendo la oposición tajante del ser individual y el ser universal o ideal;¹ y la explicitación de esta diferencia ontológica como la diferencia insalvable que separa, respectivamente, al ser temporal del ser atemporal. Toda otra caracterización ulterior de la oposición está o matizada o puesta en tela de juicio por la cadena de aporías en que hemos ido encontrándonos a medida que rastábamos las que se nos aparecían, al punto, como consencuencias inevitables de nuestras afirmaciones iniciales.

Estamos, por tanto, de acuerdo en principio con la siguiente declaración general de Husserl: "La diferencia en la constitución de objetos del entendimiento y de objetos de la receptividad se plasma también en la diferencia de la temporalidad de ambas especies de objetos; más aún, su modo de ser, diverso por principio, tiene que ser últimamente comprendido como diversidad de su tem-

poralidad".² Solo que "temporalidad" tendría aquí que ser entendida tan ampliamente, que acogiera como modo suyo la atemporalidad. Nosotros nos atenemos, en efecto, a la verdad de la rotunda declaración de Husserl: "La verdad... es 'eterna', o, mejor, es una idea y, como tal, es supratemporal. No tiene ningún sentido señalarle un lugar en el tiempo o una duración -así sea una duración que se extienda a través de todos los tiempos-".³

Sin embargo, el texto primeramente citado exige una interpretación del todo distinta de la que nosotros tenemos por verdadera e ilustramos con la defensa que hicieron de ella las Investigaciones Lógicas. La auténtica opinión de la fenomenología trascendental viene expresada por esta tesis de máxima importancia ontológica, que figura solo dos páginas después en Experiencia y Juicio: "El tiempo inmanente, en el que se constituyen las vivencias, es por tanto, a la vez, la forma del darse de todos los objetos mentados en ellas, y, en la medida en que pertenece originariamente a todos los objetos, no es algo que nosotros simplemente les añadamos, como si hubiera para ella un en-sí que careciera completamente de relación con el tiempo. La relación necesaria con el tiempo está siempre presente. Pero es distinta para objetos de percepción sensibles, individuales, que para objetos del entendimiento".⁴ De hecho, estos últimos, que reciben aquí de nuevo el apelativo de "objetos irreales", por oposición a "reales" (reale, irreale Gegenständlichkeiten), poseen su propia forma temporal : la omnitemporalidad (Allzeitlichkeit). Como si dijéramos, las verdades de la lógica son, estrictísimamente hablando, y al igual que to

das las demás verdades, verdades eternas, o, quizá, "eviternas" (en el caso de que la fenomenología trascendental sostuviera que hay un comienzo absoluto en el tiempo para la intersubjetividad de las mónadas, una construcción originaria de todo ente irreal); o, si esto tampoco, si sostuviéramos que hay tanto un principio absoluto como un fin absoluto -no parece ser ésta la doctrina de Husserl-, la omnitemporalidad de los objetos del en tendimiento no diferiría más que en grado de la temporalidad sim ple de los objetos "reales", y las verdades serían puros hechos, puros individuos.

Eternidad, eviternidad y simple facticidad -entendidas tal y como acabamos de decir- sí son verdaderos modos de la tem poralidad. En realidad son siempre reducibles -y más, en el uso no tan preciso que hace Husserl de la palabra "omnitemporalidad"- a la última de ellas: a la facticidad. Sólo pueden distinguir-se de ésta muy superficialmente, nada más que por el grado de persistencia a lo largo de las fases del tiempo. Por consiguient e, no hay escape: resurgen en este punto todas las aporías del nominalismo, porque la fenomenología trascendental se acaba de declarar expresamente sólo diversa en grado del nominalismo; o, dicho sin ambages, nominalista ella misma en su última intención.

¿Cuál es la razón de esta sorpresa? Pero, primeramente, ¿en qué sentido preciso sostiene Husserl la omnitemporalidad de los objetos ideales, de los "juicios" en la acepción amplísima que le es propia?

Ante todo, en el sentido de que la evidencia -la constitución intuitiva- de los juicios es un suceso temporal, un acto de la conciencia que, como cualquier otra parte ingrediente (reell) de ella, se encuentra en el tiempo inmanente".

Esta circunstancia es, sin duda, compartida por los objetos

categoriales con el resto de objetos que se constituyen en la conciencia. La universalidad de la constitución, precisamente, es el fundamento de la relación que todo objeto en cuanto tal trabaja con el tiempo. Si esta relación no se ve aumentada por nada más (si no ocurre, por ejemplo, que el objeto sea una vivencia o que pertenezca al horizonte del mundo y esté sumido en su temporalidad propia), entonces el objeto es temporal "en cuanto a su darse"; posee, simplemente, su "tiempo de donación" (Gegebenheitszeit).

La fenomenología trascendental no intenta negar la identidad estricta de los objetos categoriales consigo mismo en cada una de las menciones posibles que haga de ellos cualquier conciencia individual. No pretende, según dice ella misma en multitud de ocasiones y de una forma perfectamente unívoca y explícita, convertir la idealidad en un grado de la individualidad.⁵

Pero, entonces, ¿no estaremos completamente confundidos cuando presentamos una interpretación de la fenomenología trascendental que la asimila, en definitiva, a un tipo de positivismo?

Al pronto se ofrece, muy claramente, la posibilidad de hacer concordar las declaraciones sobre la omnitemporalidad de lo categorial con estas otras expresiones que sólo hablan del tiempo en que, imprescindiblemente, se dan los "juicios". Es pura trivialidad decir que una vivencia del entendimiento ha de ocurrir en el tiempo inmanente. Así, puesto que los objetos categoriales son unidades idénticas que se convierten, en cuantas ocasiones se desee, en polos intencionales de ciertas unidades temporales, puede decirse que permanecen una y otra vez, siempre, en todos los tiempos, inalterables; y de esta manera no les afecta-

mos a ellos mismos con una pretendida nota constante que definimos como un cierto modo de la temporalidad. Lejos de ello, la "omnitemporalidad" que tanto perturba al principio es mera denominatio extrinseca para los objetos del entendimiento. Temporales son aquí, tan solo, los actos mismos de éste.

Toda esta disolución de la aporía es muy plausible; pero, sin embargo, basta leer los textos de Husserl citados más arriba para que se haga perceptible que el filósofo no tenía la intención de sostener semejante posición.

Precisamente, el pasaje central para el estudio de esta doctrina se titula: "La forma temporal de los objetos irreales es la omnitemporalidad". Y en Meditaciones Cartesianas se dice: "Se soluciona, por otra parte, así el importantísimo problema transcendental de los objetos llamados en sentido específico ideales. Su supratemporalidad se muestra como omnitemporalidad..."⁷ Se debe glosar: lo que en la actitud ingenua se califica de supratemporalidad o atemporalidad, en la actitud transcendental revela ser omnitemporalidad.⁸

Un poco más adelante nos lleva este nuevo pasaje de Experiencia y Juicio: "Y así, también, el originario ser él mismo del juicio, el de la constitución, es un ser en el modo del ser-hecho, o sea, un ser en la forma de la temporalidad. Es decir, que le pertenece una forma temporal como el modo noemático de su manera de darse".⁹ Se nos dice aquí que el juicio originariamente dado, el juicio cuando es más propiamente él mismo, es el juicio que, por decirlo así, emerge, recién creado, del proceso de su hallazgo primero, de su constitución primitiva; y que lleva en sí indeléblemente la huella de su creación en forma de modo de su ser, y que este

modo de ser que le toca llevar por esencia es un modo de la temporalidad -bien que distinto del que constituye el principio de la individuación de los objetos individuales-. Ciertamente que la estricta identidad que mantiene el juicio "a lo largo del tiempo" conviene que se refleje señalando que "se halla accidentalmente (κατὰ συμβεβηχός) en el tiempo";¹⁰ pero, con todo y con eso, insiste Husserl, sin dejar resquicio a nuestros intentos de interpretación suavizada de su doctrina, en que "la atemporalidad de los objetos del entendimiento, su estar 'en todas partes y en ninguna', se revela como una señalada forma de la temporalidad... A través de la multiplicidad temporal pasa una unidad supratemporal que se halla en ella: esta supratemporalidad significa omnitemporalidad. En todo múltiple de tal índole se encuentra el mismo ser unitario, el cual se halla, así, en el tiempo, y ello por esencia. (...) Una tal irrealidad posee el ser temporal de la supratemporalidad, de la omnitemporalidad, la cual es, sin embargo, un modo de la temporalidad".¹¹

Pero, ¿por qué? ¿No hay otro modo de explicar la relación de la conciencia -temporal- con los objetos ideales? ¿Qué dificultad hay en sostener la temporalidad de la una junto a la atemporalidad de los otros?

El cabo del hilo que permite iniciar la busca de las razones (aunque Husserl se le presentaban está, sin duda, en el primer texto citado dos párrafos atrás. Dicho brevemente, es esto: la clave la ofrece la esencia de la constitución de los objetos internos. Los objetos ideales presentan, prima facie, el carácter de la atemporalidad absoluta. Referirse a ellos no es manipularlos en ningún sentido, sino recibirlos pasivamente. Ahora bien, analiza-

das las cosas más profundamente, referirse a ~~objetos~~, "constituir" objetos no es algo equiparable a tener objetos en la conciencia como en un sado que admite contenidos de las naturalezas más dispares;¹² justo es algo que se ofrece al análisis de modo bien distinto -como se anuncia ya en este término ambiguo: "constitución"-.

Retomamos aquí un viejo motivo. Se trata, en definitiva, de la aclaración del fenómeno que impulsó a los psicólogos a sostener su doctrina. Indudablemente, eso que hay en las cosas que permite entender, una vez examinada la refutación del psicologismo, que éste pudiera, sin embargo, haber sido seriamente defendido alguna vez, es el hecho del "contacto" de la conciencia con lo ideal, verdadera reunión de "dos orbes de consistencia antagónica". Este entrar a formar parte de los contenidos de la conciencia -dicho en términos de la psicología del XIX- un contenido absolutamente heterogéneo a ella es el suceso que incita a pensar que, en realidad, no puede haber la heterogeneidad pretendida. Y antes se dirá que los objetos categoriales están hechos de tiempo, que no se caerá en la opinión de que la conciencia es atemporal. Toda la cuestión es saber a ciencia cierta qué quiere decir "ser contenido de la conciencia".

A esta luz se pone bien de manifiesto la excepcional importancia que para la filosofía de la lógica y para la teoría del conocimiento -y, en definitiva, para la ontología- tiene la teoría de la intencionalidad, o sea, de la referencia de la conciencia a los objetos.

Así, pues, la primera raíz de la posición que adopta la fenomenología trascendental respecto de la idealidad de los objetos

categoriales en general se encuentra en su concepción de la referencia intencional de la conciencia. Y esto mismo podemos expresarlo, en los términos técnicos de la fenomenología y, puesto que especialmente tratamos ahora de objetos que son "sentidos" (Sinne), sin restricción alguna, diciendo: lo decisivo es cómo se concibe la relación de una νόσις con su νόημα correspondiente.

Por νόσις entendemos, mejor que estrictamente el "carácter de acto" o elemento al que se debe la intencionalidad del conjunto (νοεση), simplemente el conjunto mismo, la vivencia intencional intelectual. Νόημα es el objeto intencional en cuanto tal.¹³ A nuestros efectos, ahora, suponiendo conocida la teoría fenomenológica acerca de la estructura del "nóema pleno",¹⁴ nos referimos a éste en general; pero, de modo estrictísimo, al "sentido", al "objeto en el cómo de sus determinaciones"¹⁵ -el cual no es más que la capa central del "núcleo noemático"-.¹⁶

Quizá la quintaesencia de la fenomenología pura -recuérdese que Husserl prefirió durante años hablar de "idealismo transcendental fenomenológico"- se encuentra en el § 98 de Ideas I, dedicado al estudio del modo de ser del nóema. En él Husserl define que νόσις y νόημα son dos objetos relativamente no-independientes.¹⁷ Si aplicamos los conocimientos adquiridos en las investigaciones de nuestro último capítulo, resultará que νόσις y νόημα son dos partes que se compenetran por su esencia para formar un todo -respecto del cual son también, pues, no-independientes por esencia-. Este todo es la vivencia intencional.¹⁸ Añádase la tesis, independiente de las anteriores, que señala que una vivencia intencional cualquiera es en sí -por su esencia- una

parte no-independiente de un todo que es una corriente de conciencia,¹⁹ e inmediatamente se entenderá el fundamento objetivo que impulsó a Husserl a llamar "mónadas" a cada uno de semejantes todos. El sentido del mundo, todo sentido en general, es parte inseparable, parte no-independiente de la unidad de una conciencia (y, como ese sentido se presenta por todas partes como "ahí para mí y para cualquiera", no como cosa privada mía, trae él mismo noticia de su constitución intersubjetiva -reflejo en mi mónada de toda otra mónada posible en general-).

A la vista de todo ello, cuando se para mientes de nuevo en la naturaleza temporal de la capa noética, en que toda νόσις es en sustancia tiempo (tiempo inmanente) y hasta producto de una constitución de orden ínfimo que lleva a cabo la "conciencia interna del tiempo", se ve por qué la fenomenología transcendental tiene que modificar la postura "ingenua" que se adopta al principio ante lo ideal, y cómo es una verdadera mutación fundamental que conduce de la atemporalidad a la omnitemporalidad de todo lo ideal.

Ahora bien, se puede descubrir que un νόημα es un objeto absolutamente no-independiente tan sólo desde el punto de vista de la reducción transcendental. La ἐποχή fenomenológica, el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica (o hasta simplemente filosófica) es la condición indispensable para la evidencia de las tesis de Husserl que acabamos de presentar (y es incluso, según el filósofo, la puerta única para la filosofía y la vida filosófica).²⁰ Nuestro trabajo conduce naturalmente a una investigación de la naturaleza y del pretendido carácter de método filosófico exclusivo de la ἐποχή fenomenológica.

En definitiva, nunca avanzaremos nada en filosofía -y, desde luego, tampoco en filosofía de la lógica- mientras no afrontemos la meditación de los tres grandes temas que se insinúan en el fondo de todos los temas: ¿qué es el tiempo? ¿Qué es la conciencia? ¿Qué es el ser?

Notas

- 1 Vid. el Anejo al final de este estudio.
- 2 EJ, § 64 a), p. 303.
- 3 IL I, § 39, p. 128. "La verdad" quiere decir: "una proposición verdadera"; por "idea", como sabemos, se significa en los Prolegómenos a la Lógica Pura "objeto ideal".
- 4 EJ, loc. cit., p. 305.
- 5 Acerca de ello dan testimonio los mismos textos de EJ, § 64. Cf. los paralelos de Lóg. §§ 57, 58 y 63 (pp. 137ss. y 149s.), en los que no se resalta la idea de la omnitemporalidad de los objetos del entendimiento en el grado en que lo hace EJ.
- 6 EJ, § 64 c), p. 309: "Die Zeitform der irrealen Gegenständlichkeiten als Allzeitlichkeit."
- 7 § 55, pp. 155s.: "Damit löst sich Ubrigens das an sich höchst bedeutsame transzendente Problem der im spezifischen Sinne so genannten idealen Gegenständlichkeiten. Ihre Überzeitlichkeit erweist sich als Allzeitlichkeit, als Korrelat einer beliebigen Erzeugbarkeit und Wiedererzeugbarkeit an jeder beliebigen Zeitstelle."
- 8 Es sumamente expresivo el pasaje de Lóg. Int., pp. 11s.
- 9 § 64 c), p. 309: "Und so ist auch das ursprüngliche Selbstsein des Urteils, das der Konstitution, ein Sein im Modus des Geschaffenseins, also ein Sein in der Form der Zeitlichkeit. Das heisst, eine Zeitform gehört zu ihm als der noematische Modus seiner Gegebenheitsweise".
- 10 Ibid., p. 311.
- 11 Ibid., p. 313: "Die Zeitlosigkeit der Verstandesgegenständlichkeiten, ihr 'überall und nirgends', stellt sich also als eine ausgezeichnete Gestalt der Zeitlichkeit heraus... Es geht durch die zeitliche Mannigfaltigkeit eine darin liegende Überzeitliche Einheit hindurch: diese Überzeitlichkeit besagt Allzeitlichkeit. In jedem solchen Mannigfaltigen liegt dasselbe Einheitliche und liegt so in der Zeit, und das wesensmässig. (...) ... hat eine solche Irrealität das zeitliche Sein der Überzeitlichkeit, der Allzeitlichkeit, die doch ein

Modus der Zeitlichkeit ist."

12 Vid. La Idea de la Fenomenología, pp. 12 y 71.

13 Cf. Id I, §§ 85-88, pp. 171ss.

14 Sobre esta noción, vid. ante todo Id I, § 91, p. 89. La teoría acerca de su estructura es el resultado que se obtiene de todas las investigaciones que ocupan Id I §§ 84-135 (si es que es posible no incluir aquí también §§ 136-145).

15 Vid. op. cit., § 131, p. 272.

16 Vid. op. cit., § 132, p. 273.

17 "Das in dieser Blickstellung Gegebene [das Noema] ist nun zwar selbst, logisch gesprochen, ein Gegenstand, aber ein durchaus unselbständiger. Sein esse besteht ausschliesslich in seinem "percipi" -nur dass dieser Satz nichts weniger als im Berkeleyschen Sinne gilt, da das percipi das esse hier ja nicht als reelles Bestandstück enthält.

Das überträgt sich natürlich in die eidetische Betrachtungsweise: das Eidos des Noema weist auf das Eidos des noetischen Bewusstseins hin, beide gehören eidetisch zusammen" (p. 206).

18 Cf. op. cit., § 97, pp. 201ss. La "lógica transcendental" de Husserl es, precisamente, el análisis de los correlatos esenciales noéticos de los objetos lógicos; o, dicho con otro giro, el estudio de las condiciones de posibilidad de los objetos lógicos en la conciencia transcendental.

19 Vid. Id I, § 34, p. 61. Cf. §§ 81-83, pp. 161ss.; y Meditaciones Cartesianas, §§ 18, 33, 36 y 37 (pp. 79ss., 102s. y 107ss.) Todo ello remite a las Lecciones sobre la Conciencia Interna del Tiempo.

20 Cf. La Idea de la Fenomenología, lección I, pp. 15ss.

Anejo

No ha sido debidamente notado hasta qué punto la carencia de la noción de "ente de razón" arrastraba en las Investigaciones Lógicas de Husserl consecuencias sorprendentes y completamente indeseables.

Husserl sostenía en general, como hemos visto, que los objetos ideales son universalia; o sea: que, lejos de subsistir aislados, deben hallar su correspondencia en el mundo de los hechos, bien sea en hechos realmente existentes o realmente posibles, bien sea, cuando menos, en hechos fingidos.¹ Puesto que las "significaciones" -género que abarca, como sabemos, la especie estricta de los objetos lógicos- son objetos ideales, y puesto que todos los objetos ideales participan de la idealidad unívocamente, las significaciones son universalia en el sentido descrito, y, por consiguiente, a cada significación in specie tiene que corresponder una multiplicidad ilimitada por principio de significaciones in individuo.²

¿Dónde buscar semejantes objetos? Evidentemente, no en los hechos a cuya esencia remite la significación del caso, porque esos hechos participan de la esencia, no de la significación referida a la esencia (las cosas son rojas, y no son casos de la significación universal de la palabra "rojo"; no son casos del concepto de "rojo", sino de rojez). No queda sino un camino practicable: declarar que las significaciones in individuo son los actos de la conciencia en que se piensan las significaciones in specie. Más exactamente, puesto que las esencias se ejemplifican (también conocemos con exactitud las razones de ello) en ciertas partes no-independientes de los individuos concretos, así también

el caso fáctico de una significación debe ser buscado entre las partes no-independientes de un acto lógico (una "intención significativa"); y justo deberá ser el "carácter de acto" de la intención significativa: aquello a lo que se debe que la vivencia entera tenga por objeto a la significación. El "caso individual" del concepto de rojo es una parte de la vivencia en que yo miento este concepto.³

Por otra parte, dada la concepción de la abstracción que Husserl defendía, hay que decir -así lo hizo explícitamente él, como es natural- que no cabe remontarse a la conciencia intuitiva de sus individuos.⁴ Acceder a la cosa misma significación equivale a poner ante los ojos el carácter de acto correspondiente y a intuir lo específico en él -gracias a la comparación con otros caracteres de acto del ámbito de la misma significación ideal-. Acceder a la cosa misma vale tanto como hallar su origen fenomenológico. También esto lo sabemos ya.

Precisamente es por esto por lo que entre las seis investigaciones se incluyen la primera, la quinta y, en definitiva, la sexta. Husserl lo declara redondamente en la introducción a su estudio "sobre vivencias intencionales y sus contenidos". Los análisis fenomenológicos -vale decir, traduciendo según los usos lingüísticos de las Investigaciones Lógicas, noéticos- se necesitan, desde luego, para iluminar el origen fenomenológico del género "significación" y de sus especies; y ello no se puede lograr más que, en último término, aislando el correspondiente género de vivencias y haciendo introspección (sobre la que después obrará la abstracción ideadora). Esta consideración debe

completar lo que capítulos atrás dije acerca de la investigación de las condiciones ideales noéticas de la lógica pura. Y sólo ahora es completamente claro por qué Husserl obró como lo hizo antes de haber adoptado el punto de vista de la fenomenología trascendental.

Naturalmente, también es ahora cuando se hace luz sobre el sentido, al punto desconcertante, de tantas expresiones técnicas de las investigaciones quinta y sexta. Baste recordar el caso extremo de la "esencia significativa" de un acto objetivante.⁵

Husserl mismo desautorizó por completo esta inmadura doctrina suya, aunque no siempre se refirió a que él mismo había sido su mantenedor. No solamente explicó luego que los análisis que se presentaban en 1900 como noéticos tendrían que haber sido expuestos más bien en giro noemático, sino que -eludiendo aquí m mencionarse a sí mismo- escribió un apartado completo de un párrafo en Experiencia y Juicio -el d) del § 64- para mostrar que "la irrealidad de los objetos del entendimiento no significa universalidad genérica";⁶ o sea, que las significaciones no son lo idéntico ideal que define el ámbito de la multiplicidad de los actos lógicos que se dicen "iguales" entre sí.

Quizá en este punto se cumplió al pie de la letra su alabanza de Adolf Reinach y fue el discípulo quien enseñó al maestro a leer adecuadamente su propio libro. Por lo menos, es cosa que no se puede descartar, a la vista de la refutación perfecta -pero publicada sin asomo externo de ser tal- que se contiene en el extraordinario artículo de Reinach en los Kant-Studien titulado: "Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant".⁷ (Reinach

no menciona los problemas que subyacen aquí. Se limita a mostrar que las proposiciones -y los números- no son especies, sino "objetos singulares"; y que, por tanto, no todo objeto ideal es un universale. Sin duda las dos afirmaciones abrían profunda brecha en la grave debilidad de las Investigaciones Lógicas que hemos notado.)

Por lo que hace al error mismo de Husserl, es curioso observar que no sólo es tal, sino que es puro absurdo. En efecto, intentemos representarnos los actos impropriamente llamados lógicos que han precedido a la abstracción de los objetos lógicos. Ellos no han podido referirse a estos objetos; luego carecen del carácter de acto que los haría intenciones significativas. Más aún: tienen que haber sido intenciones no lógicas, o habrían carecido de toda intencionalidad.

Lo último que es interesante poner de relieve es el hecho de que este pensamiento fundamental, que cristalizó en una de las insuficiencias más patentes de las Investigaciones Lógicas, es un motivo constante en las ideas de Husserl, desde los estudios lógicos y psicológicos de la Filosofía de la Aritmética, a la última forma de la fenomenología transcendental. En ésta se expresa en la doctrina de la copertenencia esencial de la nóesis y el nóema lógicos. ¿Hasta qué punto no se trata de una modalidad de hipóstasis psicológica de lo ideal?⁸

Notas

- 1 Cf. Id I, § 4, pp. 12s.
- 2 Vid. IL (V, Intr.) II/1, 343ss.
- 3 Ibid. y I, §§ 30, 31 y 34 (II/1, pp.96ss. y 103s.); II, Intr. (II/1, pp. 106ss.); Intr., § 2 (II/1, pp.3ss.) etc.
- 4 Ibid.
- 5 Op. cit., V, § 21 (II/1, pp. 417ss.).
- 6 EJ, pp. 314ss.
- 7 Gesammelte Schriften, pp. 36ss.; especialmente, 43ss.
- 8 Cf. IL (II, §§ 7-12) II/1, pp. 121ss. Lo más curioso del caso es que una investigación muy reciente y que tiene el mérito de no haber pasado por alto la cuestión - la del norteamericano Dallas Willard, titulada: "The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out", American Philosophical Quarterly 9 (1972)- ha creído deber llegar a la siguiente conclusión: "For Bolzano (and most anti-Psychologists) the relation of mind to proposition is intentionality, while for Husserl it is instantiation or exemplification. The obviously increased intimacy of the connection as viewed by Husserl is the essence of his resolution of the paradox of Logical Psychologism" (Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations', ed. Mohanty, pp. 52s.).

La verdad es que, después de Reinach, Heidegger había criticado, esta vez abierta y explícitamente, la doctrina que Husserl mismo refutó en Experiencia y Juicio. En una nota al final de la segunda sección de Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (es, como se sabe, su disertación doctoral), dice Heidegger que la teoría de las Investigaciones Lógicas según la cual el sentido de un juicio es la especie del acto de juzgar en que es pensado, constituye "die richtige und einzige Angriffsstelle, welche die 'absolutistische Logik' überhaupt bietet" (p. 56; Gesamtausgabe I, p. 114). Líneas atrás afirma: "Nun gehören aber doch Sinn und Akt in ganz verschiedene Wirklichkeitsbereiche, die nicht in das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen zu bringen sind, ein Verhältnis, das wohl innerhalb der beiden verschieden Welten gesetzt werden kann."

B I B L I O G R A F I A

- Adorno, Theodor W., Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
- Aguirre, Antonio F., Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Ales Bello, Angela, Husserl e le scienze. Roma, La Goliardica Editrice, 1980.
- L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti Husserliani sulla scienza. Roma, La Goliardica Editrice, 1982.
- Almeida, Guido Antonio de, Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- Atwell, John E., "Husserl on Signification and Object", en: American Philosophical Quarterly 6 (1969). Reproducido en: J.N. Mohanty (ed.), Readings on Edmund Husserl's "Logical Investigations", pp. 83ss.
- Bachelard, Suzanne, La Logique de Husserl. Étude sur "Logique formelle et logique transcendantale". Paris, P.U.F., 1957.
- Bar-Hillel, Yehoshua, "Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar", en: Philosophy and Phenomenological Research 17 (1956-1957).
- Bergmann, Gustav, Logic and Reality. Madison, The University of Wisconsin Press, 1964.
- Biemel, Walter, "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", en: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), pp. 187ss.

- (Hrsg.), Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- Biral, A., L'unità del sapere in Husserl. Padova, CEDAM, 1967.
- Boehm, Rudolf, "Les Sciences exactes et l'idéal Husserlien d'un savoir rigoureux", en: Archives de Philosophie, 1964.
- Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- De Boer, Theodor, "Die Begriffe 'absolut' und 'relativ' bei Husserl", en: Zeitschrift für Philosophische Forschung 27 (1973), pp. 514ss.
- The Development of Husserl's Thought (trans. Theodore Plantinga). The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.
- Bolzano, Bernhard, Wissenschaftslehre (hrsg. W. Schultz). 4 vols., 1929/31. Reproducción en: Aalen, Scientia Verlag, 1981.
- Bernard Bolzanos Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Band I und II. Hrsg. Friedrich Kambartel. Hamburg, Felix Meiner, 1963.
- Bosio, Franco, "Il metodo fenomenologico, il sapere scientifico e la metafisica", en: Aquinas 23 (1980), pp. 161ss.
- Fondazione della logica in Husserl. Milano, Lampugnani Nigri, 1966.
- Boyce Gibson, R., "The Problem of the Real and the Ideal in the Phenomenology of Husserl", en: Mind 34 (1925), pp. 311ss.
- Van Breda, Herman Leo et Taminiaux, Jacques (éds.), Husserl et la Pensée Moderne / Husserl und das Denken der Neuzeit. Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie, Krefeld, nov. 1956. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

- Van Breda, Herman Leo (éd.), Vérité et Vérification / Wahrheit und Verifikation. Actes du quatrième Colloque International de Phénoménologie, Schwäbisch-Hall, sep. 1969. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- Brennecke, H.-R., Untersuchungen zur Genealogie der Menge. Das Vorprädikative und Prädikative in der Begründung der Mengenlehre bei E. Husserl und L.E.J. Brouwer. Köln, 1968.
- Bruzina, Ronald, Logos and Eidos. The Concept in Phenomenology. The Hague/Paris, Mouton, 1970.
- Cabrera, Manuel, Los Supuestos del Idealismo Fenomenológico. México, U.N.A.M., 1979.
- Cairns, Dorion, "Some Results of Husserl's 'Logical Investigations'", en: Journal of Philosophy 26 (1939).
- "The Ideality of Verbal Expression", en: Philosophy and Phenomenological Research 1 (1940/41), pp. 453ss.
- Carr, D. and Casey, E.J., (eds.), Explorations in Phenomenology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- Caso, Antonio, El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl, en: Obras Completas VII. México, U.N.A.M., 1972.
- Positivism, Neopositivism and Phenomenology, en: Obras Completas VII. México, U.N.A.M., 1972.
- Celms, Teodoro, El Idealismo Fenomenológico de Husserl (trad. José Gaos). Madrid, Revista de Occidente, 1931.
- Claesges, Ulrich und Held, Klaus (Hrsg.), Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- Crosson, Frederick J., "Formal Logic and Formal Ontology in Hus-

- serl's Phenomenology", en: Notre Dame Journal of Formal Logic 3 (1962), pp. 259ss.
- Dauenhauer, B.P., "On Speech and Temporality: Jacques Derrida and Edmund Husserl", en: Philosophy today 18 (1974), pp.171ss.
- Deaño, Alfredo, Las Concepciones de la Lógica. Madrid, Taurus, 1980.
- Delius, H., Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori. Göttingen, 1963.
- Derrida, Jacques, La voix et le phénomène. Paris, P.U.F., 1976.
- Díaz, Carlos, "La Teoría de la Significación en Husserl", en: Anales del Seminario de Metafísica 4 (1969).
- Diemer, Alwin, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim, Anton Hain, ²1965.
- Downes, Chauncey, "On Husserl's Approach to Necessary Truth", en: J.N. Mohanty (ed.), Readings..., pp. 162ss.
- Dupré, Louis, "The Concept of Truth in Husserl's 'Logical Investigations'", en: Philosophy and Phenomenological Research 24 (1963).
- Durfee, H.A. (ed.), Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Edie, James M., "La pertinence actuelle de la conception Husserlienne de l'idéalité du langage", en: Sens et Existence. Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- "Husserl's Conception of 'The Grammatical' and Contemporary Linguistics", en: J.N. Mohanty, ^(ed.) Readings..., pp. 137ss.
- Eley, Lothar, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

- Metakritik der formalen Logik. Sinnliche Gewissheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.
- Elliston, Frederick A. and McCormick, Peter, (eds.), Husserl. Expositions and Appraisals. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1977.
- Farber, Marvin, The Foundations of Phenomenology. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1943.
- Fink, Eugen, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en: Edmund Husserl, 1859-1959, pp. 99ss.
- Studien zur Phänomenologie. 1930-1939. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Føllesdal, Dagfinn, Husserl and Frege. Oslo, Aschehoug, 1958.
- "Husserl's Notion of Noema", en: Journal of Philosophy 66 (1969).
- Frege, Gottlob, "Rezension von E.G. Husserl, 'Philosophie der Arithmetik I'", en: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 103 (1894), pp. 313ss. Reproducido en: G.F., Kleine Schriften (hrsg. I. Angelelli). Darmstadt, 1967, pp. 179ss.
- Fulton, S., "Husserl's Significance for the Theory of Truth", en: Monist 45 (1935).
- Funke, Gerhard, "Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs", en: Phänomenologische Forschungen 9 (1980), pp. 33ss.
- Phänomenologie - Metaphysik oder Methode? Bonn, Bouvier, ²1972.
- Zur transzendentalen Phänomenologie. Bonn, Bouvier, 1957.
- Gallagher, K.T., "Kant and Husserl on the Synthetic Apriori", en: Kant-Studien 63 (1972), pp. 341ss.

- Gaos, José, Filosofía Contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
- Introducción a la Fenomenología, seguida de La Crítica del Psicologismo en Husserl. Xalapa, 1960.
- Grünwald, Bernward, Der phänomenologische Ursprung des Logischen. Eine kritische Analyse der phänomenologischen Grundlegung der Logik in Edmund Husserls "Logische Untersuchungen". Kastellaun, Henn, 1977.
- Gurvitch, Georges, Les Tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris, Vrin, ²1949.
- Gurwitsch, Aron, El Campo de la Conciencia. Un Análisis Fenomenológico (trad. Jorge García-Gómez). Madrid, Alianza, 1979.
- "Gelb-Goldstein's Concept of 'Concrete' and 'Categorical' Attitude and the Phenomenology of Ideation", en: Philosophy and Phenomenological Research 10 (1949/50), pp. 172ss.
- "On a Perceptual Root of Abstraction", en: A.G., Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston, Northwestern University Press, 1966, pp. 385ss.
- "On the Object of Thought", en: Philosophy and Phenomenological Research 7 (1946/47), pp. 347ss.
- "Outlines of a Theory of 'Essentially Occasional Expressions'" (ed. Lester Embree), en: J.N. Mohanty (ed.), Readings..., pp. 112ss.
- "Présuppositions philosophiques de la logique", en: Revue de métaphysique et de morale 56 (1951), pp. 395ss.
- "Reflections on Mathematics and Logic", en: Phenomenology and the Theory of Science. Evanston, Northwestern University

Press, 1974.

- "Sur la conscience conceptuelle", en: Edmund Husserl, 1859-1959, pp. 275ss.

Heidegger, Martin, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975.

- Frühe Schriften (contiene ante todo: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus y Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus). Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1978.
- Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1978.
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1979.
- Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.
- Sein und Zeit (1927). Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.
- Wegmarken (1919-1958). Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.

Hering, Jean, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4 (1921), pp. 495ss.

Von Hildebrand, Dietrich, Was ist Philosophie? Gesammelte Werke, Bd. I, Stuttgart, Kohlhammer, 1976.

Hoche, Hans-Ulrich, Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl. Mei

- senheim, Anton, Hain, 1964.
- Hoeres, Walter, Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie. Stuttgart, Kohlhammer, 1969.
- Holenstein, Elmar, Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- Hulsman, H., Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. München, 1964.
- Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. (Trad. Guillermo Maci) Buenos Aires, Paidós, 1968.
- Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl, Edmund, Analysen zur passiven Synthese. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (hrsg. u. eing. Margot Fleischer). Husserliana XI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). (Mit ergänzenden Texten hrsg. u. eing. von Bernhard Rang) Husserliana XXII, 1979. (Todos los volúmenes de Husserliana son publicados en La Haya por Martinus Nijhoff.)
 - Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl (hrsg. Roman Ingarden). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
 - Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (hrsg. u. eing. Stephan Strasser). Husserliana I, 1950. (Traducciones españolas parciales: E.H., Meditaciones Cartesianas -trad. Jo

sé Gaos- México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1942. E.H., Meditaciones Cartesianas -trad. Mario A. Presas- Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.)

- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (hrsg. u. eing. Walter Biemel. Husserliana II, 1950. (La Idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones -trad. Miguel García-Baró- México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982.)
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (Hrsg. u. eing. Walter Biemel) Husserliana VI, ²1962.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. (Redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe. Prag, Akademie Verlag, 1939. Ahora: Hamburg, Felix Meiner, ⁵1976, mit einem Nachwort von Lothar Eley. (Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la Genealogía de la Lógica -trad. Jas Reuter- México, U.N.A.M., 1980.)
- Erste Philosophie (1923/1924) Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (Hrsg. u. eing. Rudolf Boehm.) Husserliana VII, 1956.
- Erste Philosophie (1923/1924) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. (Hrsg. u. eing. Rudolf Boehm) Husserliana VIII, 1959.
- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1920-1930). (Hrsg. u. eing. Paul Janssen) Husserliana XVII, 1974. (Traducción de la parte fundamental: E.H., Lógica Formal y

Lógica Transcendental. Ensayo de una Crítica de la Razón
Lógica. -Trad. Luis Villoro- México, U.N.A.M., 1962.)

- Contribución a: Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, von Oskar Kraus. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl. München, 1919.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Neu hrsg. u. eing. Karl Schuhmann.) Husserliana III,1, 1976. (E.H., Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica -trad. José Gaos- México, Fondo de Cultura Económica, ²1962.)
- Idem. Ergänzende Texte (1912-1929) (hrsg. Karl Schuhmann) Husserliana III, 2, 1976. (Traducido parcialmente en la publicación de José Gaos recién citada.)
- Idem. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (hrsg. u. eing. Marly Biemel). Husserliana IV, 1952.
- Idem. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (hrsg. u. eing. Marly Biemel). Husserliana V, 1952. (Traducción parcial de José Gaos en la publicación últimamente citada.)
- Introduction to the Logical Investigations (trans. and intr. Philip J. Bossert and Curtis H. Peters). The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.
- Logische Untersuchungen, 2 vols. Halle, Max Niemeyer, 1900-1901. Segunda edición en tres volúmenes (Halle, Max Niemeyer): I. Band, Prolegomena zur reinen Logik, 1913; II. Band, 1. Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der

Erkenntnis, 1913; II. Band, 2. Teil, Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, 1921. Ahora: Logische Untersuchungen. Band I: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage. (Hrsg. u. eing. Elmar Holenstein.) Husserliana XVIII, 1975. (Traducción de la segunda edición: E.H., Investigaciones Lógicas -trad. Manuel García Morente y José Gaos-. Madrid, Revista de Occidente, 1929.)

- "Persönliche Aufzeichnungen. Herausgegeben von Walter Biemel", en: Philosophy and Phenomenological Research 16 (1956), pp. 293ss.
- Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. (Hrsg. Walter Biemel) Husserliana IX, 1968.
- "Philosophie als strenge Wissenschaft", en: Logos 1 (1911).
Nuevamente publicado por Wilhelm Szilasi en Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1965. (Traducciones españolas, ambas tituladas: La Filosofía como Ciencia Estricta: de J. Rovira Armengol, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1951; y de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1972.)
- Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901) (Hrsg. Lothar Eley) Husserliana XII, 1970.
- "Adolf Reinach. Ein Nachruf", en: Kant-Studien 23 (1919).
- "Ueber psychologische Begründung der Logik". Ein unveröffentlichter Eigenbericht Husserls über einen von ihm gehaltenen Vortrag. Hrsg. Hans Reiner. En: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959).
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nach

lass. Erster Teil: 1905-1920. Zweiter Teil: 1921-1928.

Dritter Teil: 1929-1935. (Hrsg. u. eing. Iso Kern) Husserliana XIII, XIV, XV, 1973.

- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)

(Hrsg. Rudolf Boehm) Husserliana X, 1966.

Ingarden, Roman, "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem", en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 7 (1925), pp. 125ss.

- Der Streit um die Existenz der Welt, 4 vols. Tübingen, Max Niemeyer, 1964, 1965, 1974.

- "Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl", en: Husserl. Cahiers de Royumont III. Paris, Les Éditions de Minuit, 1959.

- On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism

(trans. Arnór Hannibalsson) The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

- "Rezension von: Edmund Husserl, 'Formale und transzendente Logik' (1929)", en: Kant-Studien 38 (1933), pp. 206ss.

- "Ueber den transzendentalen Idealismus bei Edmund Husserl", en: Husserl und das Denken der Neuzeit, pp. 190ss.

- "Ueber die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie", en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4 (1921), pp. 545ss.

- Ueber die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie. Halle, Max Niemeyer, 1926.

- Janssen, Paul, Edmund Husserl. Eine Einführung in seine Phänomenologie. Freiburg/München, Karl Alber, 1976.
- Kalinowski, Georges, "La logique des normes d'Edmund Husserl", en: Archives de philosophie du Droit 10 (1965), pp. 107ss.
- Landgrebe, Ludwig, Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.
- Lauer, Quentin, Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité. Paris, P.U.F., 1955.
- Levinas, Emmanuel, "La signification et le sens", en: Revue de métaphysique et de morale 69 (1964), pp. 125ss.
- La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, Vrin, ²1963.
- Lübbe, Hermann, "Das Ende des phänomenologischen Platonismus", en: Tijdschrift voor Philosophie (1954).
- Market, Oswaldo, "Primacia Ontológica del 'ordo idearum' en Husserl", en: Revista de Filosofía 19 (1960), pp. 185ss.
- Martin, Gottfried, Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin, Walter de Gruyter, 1965.
- Maschke, G. u. Kern, I., "Husserl-Bibliographie", en: Revue internationale de philosophie 71-72 (1965), pp. 153ss.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, Fenomenología del Conocimiento. Caracas, 1956.
- McCarthy, I.A., "Logic, Mathematics and Ontology in Husserl", en: Journal of the British Society for Phenomenology 3 (1972).
- Meinong, Alexius, Ueber Annahmen. Leipzig, ²1910.
- Mensch, J.R., The Question of Being in Husserl's "Logical Investigations". Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.

- Merleau-Ponty, Maurice, Phénoménologie de la perception. Paris, Gallimard, 1945.
- "Sur la phénoménologie du langage", en: Problèmes actuels de la phénoménologie. Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- Metzger, Arnold, "La Situación Presente de la Fenomenología", en: Revista de Occidente 65 y 68 (1928).
- Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung. Pfullingen, Günter Neske, 1966.
- Millán Alba, Lourdes, El Concepto de Esencia en Husserl. Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense, 1978.
- Millán Puelles, Antonio, El Problema del Ente Ideal. Un Examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C.S.I.C., 1947.
- "El Problema Ontológico del Hombre como Criatura", en: Istmo 101 (1975), pp. 5ss.
 - La Estructura de la Subjetividad. Madrid, Rialp, 1967.
 - "Ser Ideal y Ente de Razón", en: A.M.P., La Claridad en Filosofía y otros Estudios. Madrid, Rialp, 1958, pp. 83ss.
- Mohanty, J.N., Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hague, Martinus Nijhoff, ²1969.
- "Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship", en: J. N.M. (ed.), Readings..., pp. 22ss.
 - "Husserl's Thesis of the Ideality of Meanings", *ibid.*, pp. 76ss.
 - "Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Phenomenology", en: Philosophy and Phenomenological Research 20 (1959/60), pp. 222ss.
 - "Life-world and a priori in Husserl's Later Thought", en: Analecta Husserliana 3 (1974), pp. 46ss.

- Phenomenology and Ontology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- (ed.), Readings on Edmund Husserl's "Logical Investigations".
The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Monetta, G.C., On Identity. A Study in Genetic Phenomenology.
The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- De Muralt, André, La Idea de la Fenomenología. El Ejemplarismo
Husserliano (Trad. Ricardo Guerra). México, U.N.A.M., 1963.
- Murphy, R.T., "The Transcendental a priori in Husserl and Kant",
en: Analecta Husserliana 3 (1974), pp. 66ss.
- Naess, Arne, "Husserl on the Apodictic Evidence of Ideal Laws",
en: Theoria 20 (1954).
- Natanson, Maurice (ed.), Essays in Phenomenology. The Hague,
Martinus Nijhoff, 1966.
- Natorp, Paul, "Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung
auf Edmund Husserls 'Prolegomena zur reinen Logik'", en:
Kant-Studien 6 (1901), pp. 270ss.
- Noack, Hermann (Hrsg.), Husserl. Darmstadt, Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, 1973.
- Ortega y Gasset, José, "Apuntes sobre el Pensamiento: su Teur-
gia y su Demiurgia", en: Obras Completas V, pp. 536ss.
- "Conciencia, Objeto y las tres Distancias de éste. Fragmentos
de una lección", en: El Espectador I, 1916. Reproducido en:
Obras Completas II, pp. 59ss.
- Investigaciones Psicológicas. Madrid, Revista de Occidente en
Alianza Editorial, 1982.
- "Prólogo para Alemanes", en: Obras Completas VIII, pp. 15ss.

- ¿Qué es Filosofía?, en: Obras Completas VII, pp. 277ss.
- "Sobre el Concepto de Sensación" (1913), en Obras Completas I, pp. 245ss.
- Sobre la Razón Histórica. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979.
- Unas Lecciones de Metafísica. Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Orth, Ernst Wolfgang, Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Högnigwalds. Bonn, Bouvier, 1967.
- Ortiz de Urbina, Ricardo, "Introducción al Concepto de Verdad en la Filosofía de Husserl", en: Aporía 3 (1966).
- Osborn, A.D., Edmund Husserl and His "Logical Investigations". Cambridge (Mass.), Edward Brothers, 1949.
- Pacchiani, Claudio, L'idea della scienza in Husserl. Padova, CEDAM, 1973.
- Paci, Enzo, "Per lo studio della logica in Husserl", en: Aut Aut 94 (1966), pp. 7ss.
- Palacios, Juan Miguel, El Idealismo Transcendental: Teoría de la Verdad. Madrid, Gredos, 1979.
- Palacios, Leopoldo-Eulogio, "De habitudine inversa inter comprehensionem et extensionem conceptuum", en: Laval Théologique Philosophique, fév. 1971.
- Filosofía del Saber. Madrid, Gredos, ²1974.
- "Ideología Pura y Fenomenología Pura? (De Balmes a Husserl)", en: El Juicio y el Ingenio y otros Ensayos. Madrid, Prensa Española, 1967, pp. 183ss.
- Patočka, Jan, "La doctrine Husserlienne de l'intuition éidétique

et ses critiques récents", en: Revue internationale de philosophie 71-72 (1965), pp. 17ss.

Patzig, Günther, "Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz", en: Neue Hefte für Philosophie 1 (1973), pp. 12ss.

Pentzopoulou-Valadas, Thérèse, "Réflexions sur le fondement du rapport entre l'a priori et l'eidos dans la phénoménologie de Husserl", en: Kant-Studien 65 (1974), pp. 135ss.

Peñalver Gómez, Patricio, Crítica de la Teoría Fenomenológica del Sentido. Granada, Universidad de Granada, 1979.

Petruzzelli, N., "Logica e fenomenologia", en: Rassegna di scienze filosofiche 2 (1958), pp. 161ss.

Van Peursen, C.A., Phänomenologie und analytische Philosophie. Stuttgart, 1969.

Pfänder, Alexander, Logik. Tübingen, Max Niemeyer, ³1963.

Pietersma, H., "Husserl and Frege", en: Archiv für Geschichte der Philosophie 49 (1967).

Pinillos, José Luis, "Husserl y el Saber Psicológico a priori", en: La Filosofía Científica Actual en Alemania. Madrid, Tecnos, 1971.

Van de Pitte, "Husserl-Literatur 1965-1971", en: Archiv für Geschichte der Philosophie 57 (1975), pp. 36ss.

Pivčević, Edo, Husserl and Phenomenology. London, Hutchinson University Library, 1970.

Plessner, Helmuth, Husserl in Göttingen. Göttingen, 1959.

Pumahka, K., "Methods and Problems in Husserl's Transcendental Logic", en: International Logic Review 2 (1971).

- Raggiunti, Renzo, Husserl. Dalla logica alla fenomenologia. Firenze, Felice le Monnier, 1967.
- Reinach, Adolf, Gesammelte Schriften, hrsg. von seinen Schülern. Halle, Max Niemeyer, 1921. (Ante todo: Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant, Zur Theorie des negativen Urteils, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes y Ueber Phänomenologie.)
- Rodríguez Sández, José Luis, "La Fenomenología Transcendental y la Crisis de la Ciencia y de la Vida", en: Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra 7 (1974).
- Ruggenini, Mario, Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl. Verona, Fiorini, ²1974.
- Sallis, John G., "The Problem of Judgement in Husserl's Later Thought", en: Tulane Studies in Philosophy 16 (1967).
- Sancipriano, Mario, Il logos di Husserl. Torino, Bottega d'Erasmo, 1962.
- Schubert Kalsi, M.L., Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.
- Schuewer, A., "Remarks on the Idea of Authentic Thinking in Husserl's 'Logical Investigations'", en: Research in Phenomenology 1 (1971).
- Schuhmann, Karl, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana-Dokumente I. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977.
- Schütz, Alfred, "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy", en: Philosophy and Phenomenological Research 20 1959/60,

pp. 147ss.

Schwarz, Balduin, Der Irrtum in der Philosophie. Münster, 1934.

Scrimieri, G., Algoritmo e calcolo in Edmund Husserl. Bari, Levante, 1974.

Seeböhm, Thomas, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn, Bouvier, 1962.

Seifert, Josef, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis. Salzburg, Anton Pustet, 1972.

- "Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism', and a Critical Investigation of 'Existential Thomism'", en: Aletheia (I/1 y I/2) (1977), pp. 17ss. y 371ss.

Sinha, Debabrata, Studies in Phenomenology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

Smith, Barry (ed.), Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology. München/Wien, Philosophia, 1982.

Sokolowski, Robert, Husserlian Meditations: How Words Present Things. Evanston, Northwestern University Press, 1974.

- The Formation of Husserl's Concept of Constitution. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

- "The Logic of Parts and Wholes in Husserl's 'Investigations'", en: Philosophy and Phenomenological Research 28 (1967/68), pp. 537ss.

- Souche-Dagues, Denise, "Le platonisme de Husserl", en: Analecta Husserliana 3 (1974), pp. 335ss.
- Spiegelberg, Herbert, The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 vols. The Hague, Martinus Nijhoff, ²1965.
- Stein, Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung", en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft 1929, pp. 315ss. Reproducido en: H. Noack (Hrsg.), Husserl, pp. 61ss.
- Stevens, Richard, James and Husserl: The Foundations of Meaning. The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- "Studien zur Sprachphänomenologie", en: Phänomenologische Forschungen 8 (1979).
- Switalski, B.W., Vom Denken und Erkennen. München/Kempten, ⁷1924.
- Theunissen, Michael, "Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz; Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls", en: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 70 (1963), pp. 344ss.
- Thyssen, Johannes, "Husserls Lehre von den Bedeutungen und das Begriffsproblem", en: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1959), pp. 163ss y 438ss.
- Tragesser, Robert S., Phenomenology and Logic. Ithaca and London, Cornell University Press, 1977.
- Trejo, Wonfilio, Ensayos Epistemológicos. México, U.N.A.M., 1976.
- Tugenhat, Ernst, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, Walter de Gruyter, ²1970.

- "Phänomenologie und Sprachanalyse", en: R. Bubner (Hrsg.),
Hermeneutik und Dialektik II. Tübingen, J.C.B.Mohr, 1970.
- Vanni Rovighi, Sofia, La fenomenologia di Edmund Husserl. Appun-
ti delle lezioni. Milano, Celuc, 1973.
- Villoro, Luis, Estudios sobre Husserl. México, U.N.A.M., 1975.
- Volkman-Schluck, K.H., "Husserls Lehre von der Idealität der
Bedeutung als metaphysisches Problem", en: Husserl und das
Denken der Neuzeit, pp. 230ss.
- Voltaggio, Franco, Fondamenti della logica di Husserl. Milano,
Edizioni di Comunità, 1965.
- De Waelhens, Alphonse, Phénoménologie et vérité. Paris, P.U.F.,
1953.
- Wagner, Hans, "Husserl's Ambiguous Philosophy of Science", en:
Southwestern Journal of Philosophy 5 (1975), pp. 169ss.
- Welton, Donn, "Intentionality and Language in Husserl's Phenome-
nology", en: Review of Metaphysics 27 (1973/74), pp. 260ss.
- Wenisch, Fritz, Die Philosophie und ihre Methode. Salzburg, An-
ton Pustet, 1976.
- "Gewissheitskriterium und Einsicht", en: Balduin Schwarz (Hrsg.),
Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hilde-
brand zum 80. Geburtstag. Regensburg, 1970, pp. 53ss.
- Willard, Dallas, "Concerning Husserl's View of Number", en:
Southwestern Journal of Philosophy 5 (1974), pp. 97ss.
- "The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out", en:
American Philosophical Quarterly 9 (1972). Reproducido en:
J.N.Mohanty (ed.), Readings..., pp. 43ss.

Zubiri, Xavier, Cinco Lecciones de Filosofía. Madrid, Alianza Editorial, ²1980.

- Ensayo de una Teoría Fenomenológica del Juicio. Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.

